DISCURSO DE LA SERVIDUMBRE VOLUNTARIA

ÉTIENNE DE LA BOÉTIE

VIRUS

DISCURSO DE LA SERVIDUMBRE VOLUNTARIA

Étienne de La Boétie

VIRUS

LICENCIA CREATIVE COMMONS // AUTORÍA - NO DERIVADOS // NO COMERCIAL 1.0

creative commons

Esta licencia permite copiar, distribuir, exhibir e interpretar este texto, siempre y cuando se cumplan las siguientes condiciones:
Autoría-atribución: se deberá respetar y hacer constar la autoría del texto y de su traducción.
No comercial: no se puede utilizar este trabajo con fines comerciales.
No derivados: no se puede alterar, transformar, modificar o reconstruir este texto.
Los términos de esta licencia deberán constar de una manera clara, y sólo se podrán alterar con el permiso expreso del autor/a.

© 2016 de la presente edición, Virus Editorial

Título original:
Discours de la servitude volontaire

Traducción del francés: Colectivo Etcétera
Edición y corrección: Paula Monteiro

Diseño de colección y cubierta: Pilar Sánchez Molina
Ilustraciones: Nono K.
Maquetación: Virus Editorial

Primera edición: octubre de 2016

ISBN: 978-84-92559-73-2
Depósito legal: B-15265-2016

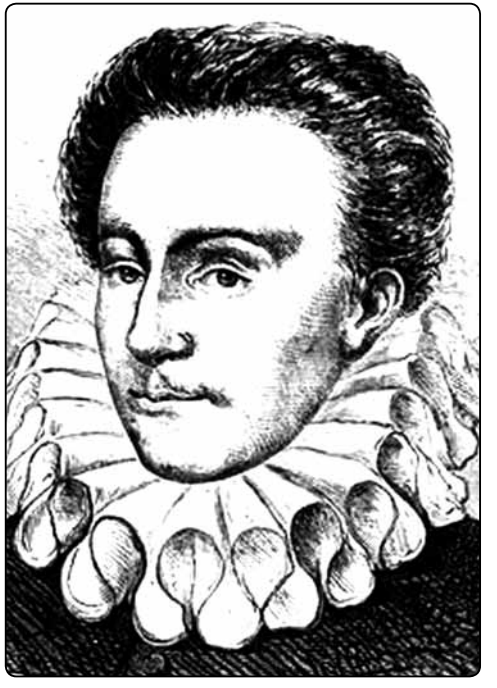
Virus editorial y distribuidora
C/ Junta de Comerç, 18 baixos
08001 Barcelona
T. / Fax: 93 441 38 14
editorial@viruseditorial.net
www.viruseditorial.net

Índice

Introducción. La incierta aventura de un manuscrito 9
Discurso de la servidumbre voluntaria 41
Apéndices 99
Pierre Clastres: Libertad, desventura, innombrable 103
Santi Soler: Lectura a triple nivel 131
Simone Weil: Meditación sobre la obediencia y la libertad 149
Andrée May: Un estudio sobre las interpretaciones del *Discurso* 161
Notas bibliográficas 207
Bibliografía y referencias 215

Aclaración previa:

Las notas al pie corresponden al colectivo editor salvo en los casos en que se especifica «Nota de los traductores» *(N. de los T.)* o «Nota del autor o la autora» *(N. del A.)* o *(N. de la A.)*.



Introducción

La incierta aventura de un manuscrito

Colectivo Etcétera

El manuscrito que Étienne de La Boétie denominó *Discours de la servitude volontaire* (Discurso de la servidumbre voluntaria) parecía estar destinado a verse envuelto en un intrincado misterio, que comienza con la fecha misma de su redacción. Su publicación, en principio fragmentaria, se hizo después de la muerte del autor, a cargo de los hugonotes, que también fueron quienes, posteriormente, lo editaron íntegro; en ambos casos muy manipulado, al menos con respecto a las copias que finalmente fueron encontradas durmiendo un sueño de siglos en alguna biblioteca. Quizá fueran estas circunstancias las que provocaron que el manuscrito original desapareciera para siempre, probablemente consumido por las llamas de un fuego purificador. Pero, antes de que esto ocurriese, se habían hecho algunas copias del texto original, que se encontraban en manos de Michel de Montaigne, el más estrecho amigo y compañero de La Boétie, y de otras personas cercanas.

De nuevo el misterio envuelve el hecho de que finalmente alguna de las reproducciones llegara a manos de los protestantes que se apresuraron a publicarlo en varias ocasiones. ¿Quién o quiénes les facilitaron la copia? El debate está servido y las conjeturas se han ido diversificando a lo largo de los años.

A pesar de que Montaigne tenía intención de publicarlo en uno de los capítulos de sus *Ensayos*, en concreto uno dedicado a la Amistad que debía servir de prólogo al *Discurso*, finalmente renunció a ello, justificando su omisión por el mal uso que se había hecho del mismo.

A partir de ese momento (1580), el *Discurso* comienza a desvanecerse en las conciencias, salvo en la de algunos coleccionistas y anticuarios que lo buscaban desesperadamente; incluso el cardenal Richelieu, con muy buen olfato para los escritos subversivos, quiso obtener una copia del mismo, pero las gestiones de sus espías no daban resultado, ya que los libreros no sabían de qué se trataba. No obstante uno de ellos, un tal Blaise, advertido por sus hijos, les anunció que podía conseguirlo, aunque sin encuadernar, y que les costaría cinco monedas de oro (*pistoles*), una suma bastante considerable. Cuando le contestaron que no importaba, fue en busca de la recopilación de libelos que los hugonotes habían editado, despegó las páginas correspondientes al ensayo de La Boétie y se las

entregó.[1] De ser cierta esta anécdota, demostraría el interés que pueden despertar los rumores en torno a determinados escritos.

Mientras tanto, los textos de Montaigne conocieron durante algunos años sucesivas reediciones sin que en ninguna apareciera el *Discurso*, pero también Montaigne sufrió un eclipse de casi medio siglo, ya que sus ensayos fueron incluidos en el Índice de Libros Prohibidos por la Inquisición en 1676, al ser considerados heréticos; hasta que, en 1724, un editor ginebrino, el hugonote Pierre Coste, decidió publicarlos en París,[2] incluyendo además el *Discurso* de La Boétie, tomado lógicamente de la edición de sus correligionarios. A partir de aquí, los *Ensayos* de Montaigne incluyeron, por regla general, el *Discurso*. Esta iniciativa hizo que el texto de La Boétie fuera conocido por los intelectuales de la Ilustración, y especialmente apreciado por Marat, quien escribió *Les chaînes de l'esclavage* basándose en él y con algunos pasajes prácticamente idénticos, aunque sin citarlo en ningún momento.

No es, pues, sorprendente que en el siglo XIX se despertase el interés por el estudio de la obra, no solo en Francia, sino en muchos otros países

[1] Tallemant des Réaux: *Les Historiettes de Tallemant des Réaux,* Alphonse Levavasseur Libraire, París, 1834, pp. 395. (*N. de los A.*)

[2] Esa fue su primera intención, pero al fin vieron la luz en Londres, en 1724, y al año siguiente en París, aunque con una dirección falsa. *(N. de los A.)*

de Europa y comenzaran a editarse en forma de libro y, en ocasiones, se publicaran incluso las obras completas de La Boétie. Sería prolijo y carente de interés en este momento citar cada una de las ediciones del texto; digamos únicamente que la primera edición del *Discurso* en Francia corrió a cargo de F. de La Mennais, en 1835, y en España se tradujo al castellano esa misma edición en 1839, en Barcelona.[3] Por lo general, cada edición iba acompañada de una introducción en la que se describía lo poco que se conocía de la vida de su autor y se analizaba críticamente el *Discurso*. Pero además fue también en ese siglo, especialmente en su segunda mitad, cuando se multiplicaron los estudios académicos en torno a los misterios que envolvían al texto, y cuando por fin se descubrió el manuscrito de Henri de Mesmes,[4] que incrementó aún más si cabe el enigma en torno a su intrigante origen.

[3] Esta primera edición se hizo a cargo de la Imprenta Ignacio Oliveres de Barcelona, y en aquel momento el título se tradujo (la edición especifica «traducción libre del francés por P. P.») como *La esclavitud voluntaria o el Contra uno. (N. de los A.)*

[4] Henri de Mesmes (1532-1596). Según la Bibliothèque Nationale de France, «general y hombre de Estado y coleccionista de manuscritos, recibió de Enrique II el encargo de administrar la República de Sienne (1557), y a su vuelta a Francia fue consejero de Estado y canciller y fue nombrado señor de Roisy y Malassise».

Como era de esperar, durante el siglo XX se continuó editando el manuscrito y aumentaron los análisis en torno al mismo, hasta el punto de que la escritora francesa Andrée May llevó a cabo un excelente estudio de estos análisis, clasificándolos en tres categorías. El *Discurso* seguirá editándose y acumulando interpretaciones, pero probablemente nunca dejará de ser un misterio. Aunque, parafraseando al propio La Boétie, «ahora sólo quisiera entender» el mayor de ellos: ¿cómo es posible que un folleto de apenas cuarenta páginas haya hecho correr tanta tinta, haya generado tantos debates y sigamos todavía discutiendo sobre él? Será tan difícil averiguarlo como descubrir las razones que propiciaron la aparición histórica del Estado. Como afirma Andrée May:

> *Una obra maestra engendra su palimpsesto. Han pasado 450 años desde la revuelta de las gabelas y* El discurso de la servidumbre voluntaria *no para de hablarnos.*[5]

Como muy bien señala Pierre Clastres en su análisis del *Discurso*,

[5] Andrée May: «La servidumbre voluntaria. Un estudio sobre las interpretaciones del *Discurso* de La Boétie» (2002), texto incluido en este volumen. Véanse pp. 161-205. *(N. de los A.)*

Ilustración que representa a La Boétie y Montaigne, en la revista francesa del siglo XIX *Mosaique du Midi*.

...he ahí la necesidad de una nueva idea del hombre, de una nueva antropología, La Boétie es, en realidad, el fundador desconocido de la antropología del hombre moderno, del hombre de las sociedades divididas. Con tres siglos de anticipación, anuncia la empresa de un Nietzsche —más incluso que la de un Marx— de reflexionar sobre la degradación y la alienación.[6]

Luego veremos que no fue el único texto antiautoritario de ese siglo, pero sí fue el que sirvió como hilo conductor al pensamiento antiautoritario europeo, cuyo rastro se puede seguir desde Max Stirner hasta el antropólogo francés Pierre Clastres.

[6] Pierre Clastres: «Libertad, desventura, innombrable». Publicado en castellano por primera vez en la edición del *Discurso de la servidumbre voluntaria* que editó Tusquets en 1980, está incluído en este volumen. Véanse pp. 103-130. *(N. de los A.)*

Biografía de La Boétie

Étienne de La Boétie[7] nació en Sarlat, el martes 1.° de noviembre de 1530. Su padre, secretario particular del senescal de Périgord, falleció prematuramente y él fue educado por su tío, sacerdote de Bouillonnas, que es a «quien debía su instrucción primaria y todo lo que es y podía ser», como recordaría en su lecho de muerte. Con toda probabilidad fue su propia familia, en Sarlat, la que lo inició en sus primeros estudios. En esta población el soplo del Renacimiento se dejaba sentir con especial intensidad por la influencia, entre otros, del obispo Nicolás Gaddi, pariente de los Médici y un auténtico humanista, que moraba en el mismo barrio de La Bóetie. Aunque se ignora dónde se inició en los estudios, quizás en Burdeos o Bourges, se sabe, sin embargo, que los finalizó en Orléans, donde se licenció en derecho civil el 23 de septiembre de 1553 adquiriendo, de ese modo, la formación jurídica necesaria para un futuro magistrado.

Sus extraordinarios méritos, a los cuales habría que añadir su pertenencia a la aristocracia francesa, hicieron que se le abrieran las puertas del Parlamento de Burdeos, donde ingresó a los 24 años, antes de cumplir la edad requerida

[7] Muy poco se conoce de su vida, por ello algunos autores incluyen datos minuciosos de su familia y de su entorno para hacer más intensa su breve biografía. Por nuestra parte, para elaborar esta breve semblanza nos hemos apoyado fundamentalmente en *Étienne de La Boétie* (1892), a cargo de Paul Bonnefon, quien posiblemente sea el que mejor lo haya estudiado. De hecho, murió cuando estaba redactando su último libro sobre él. También nos hemos servido de Jean-François Payen, *passin*. *(N. de los A.)*

que era 25, gracias a la intercesión del rey Enrique II. El 17 de mayo de 1554, fue admitido como consejero del rey, prestando juramento ante la asamblea de las cámaras reunidas.

La fecha de redacción del manuscrito ha suscitado muchas dudas y generado múltiples controversias, empezando por las confusas explicaciones de su amigo Montaigne, el cual dice que lo compuso a modo de ejercicio cuando todavía no había cumplido los dieciocho años, para rectificar luego y afirmar que lo había redactado a la edad de dieciséis. Otros autores aseguran que lo escribió a la edad de diecinueve años; es decir que tenemos que suponer que lo hizo entre 1546 y 1549. Aunque en principio pueda parecer que la fecha de su redacción no tiene importancia, la cobra si nos atenemos a las conclusiones de algunos autores cuando afirman que el origen del texto se encuentra en los acontecimientos que se originaron en torno a la revuelta de las gabelas,[8] que tuvo lugar en 1548, y a la represión subsiguiente. Enrique II ordenó saquear

[8] La gabela era un impuesto sobre la sal establecido en Francia en 1286, a fin de llenar las arcas del rey, que sería suprimido en 1790. *(N. de los A.)*

los campos, lo cual conllevó la ruina de los campesinos; también ordenó el cierre del Parlamento de Burdeos. Si nos atenemos a que en el *Discurso* no se hace referencia a ningún acontecimiento histórico concreto, nos resulta difícil aceptar esta conclusión. De todos modos, lo escribiera en 1546 o 1548, con toda seguridad fue revisado en 1554, ya que en el *Discurso* se refiere a hechos que era imposible que se conocieran antes de esa fecha. Refuerza esta opinión el hecho de que su ingreso en el Parlamento de Burdeos, como consejero del rey, lo hiciera en sustitución de su antiguo compañero de colegio Guillaume de Lur,[9] que había mostrado un gran interés por sus composiciones poéticas.

En ese preciso momento es cuando se produce la primera conjetura plausible en torno al destino del manuscrito original. Al sustituir en el Parlamento de Burdeos a su amigo Longa, quien se trasladaría de inmediato a París, el joven humanista le entrega su ensayo, el cual le ha dedicado no sólo en el interior de la obra, en la que lo cita en un par de ocasiones, sino que se supone que tenía una primera página con el título, el nombre del autor y una dedicatoria explí-

[9] Guillaume de Lur, señor de Longa (muerto en 1557, no hemos averiguado su fecha de nacimiento), fue consejero en el Parlamento de Burdeos desde 1528 y, en 1554, fue nombrado consejero del Parlamento de París, cargo que ocupó hasta su muerte.

cita.[10] Montaigne se encontraba en París y muy probablemente visitó a Longa para mostrarle sus respetos y sería allí donde, por primera vez, se encontró con el manuscrito y oyó hablar de La Boétie, antes de que se conocieran definitivamente en el Parlamento, donde Montaigne accedió también como consejero, estableciéndose desde ese momento una profunda amistad entre ambos.

El problema de su difusión —es decir, quién propició las copias del manuscrito original y cómo alguna de ellas acabó en manos de los hugonotes— es un asunto muy intrincado y de difícil solución. Se han lanzado muchas teorías al respecto, pero quien mejor ha estudiado este tema es, sin duda, Roger Trinquet,[11] que hace un minucioso y pormenorizado análisis de las probables causas que hicieron posible su difusión, apuntando que habría sido el propio Montaigne quien se lo mostró a Henri de Mesmes y a algunos amigos para que le aconsejaran sobre su publicación. De este modo, a partir de 1570 o 1571, es

[10] Cuando, a la muerte de La Boétie, Montaigne quiso recuperar el manuscrito original, que se encontraba en las manos de los herederos de Longa —este había muerto en 1557—, estos se lo entregarían, pero arrancando previamente la primera página en la que se encontraba dicha dedicatoria. *(N. de los A.)*

[11] Roger Trinquet: «La lettre sur la mort de La Boétie, ou Lancelot de Carle, inspirateur de Montaigne», en *Mélanges d'histoire littéraire (XVIe-XVIIe siècle) offerts à Raymond Lebègue*, Editions A.-G. Nizet, París, 1969. *(N. de los A.)*

muy probable que el manuscrito circulara libremente a partir de las copias que se habían hecho del mismo.

A pesar de que la vida de La Boétie como parlamentario fue muy corta, apenas ocho años, fue muy intensa. Recordemos que a lo largo del siglo XVI las guerras de religión, especialmente en el reino de Francia, fueron terribles y especialmente sanguinarias, sobre todo en la noche de San Bartolomé de 1572,[12] en la que más de tres mil hugonotes fueron masacrados en París, y en los días sucesivos muchos miles más en distintas ciudades francesas. En la antigua región de la Guyena, cuya capital era Burdeos, las tensiones entre católicos y protestantes eran particularmente fuertes y los disturbios se multiplicaban por todos lados. En septiembre de 1561, se designó a Charles de Coucy[13] para que intentara pacificar la región; todavía en esa época se respiraba un aire de

[12] Los hechos se produjeron pocos días después de la boda celebrada el 18 de agosto entre Margarita de Valois (católica) y Enrique de Navarra (protestante), que supuestamente debía sellar la paz entre católicos y protestantes en Francia. En la noche del 23 al 24 de agosto, Carlos IX y su madre Catalina de Médici ordenaron la persecución y el asesinato de los hugonotes, muchos de ellos llegados a París precisamente para asistir a los fastos matrimoniales.

[13] Charles de Coucy (1491-1565), lugarteniente del rey en la Guyena y señor de Burie, en 1558 participó en una de las tentativas de Antoine de Borbón de recuperar para Francia el Reino de Navarra. *(N. de los A.)*

tolerancia y De Coucy, que era bastante inteligente y nada fanático, tenía el cometido de poner de acuerdo a las dos partes. Para acompañarle como consejero eligió a La Boétie y, a tal fin, este pidió un permiso al Parlamento de Burdeos, que le fue concedido. Su experiencia en dicha misión y las impresiones recibidas en las ciudades que visitaron le movieron —probablemente a finales de aquel mismo año— a escribir el ensayo *Mémoire sur la pacification des troubles* o bien *Les mémoires sur l'édit de Janvier 1562*; el título es incierto ya que en el manuscrito se señala el segundo título, pero como bien advierte Malcom Smith,[14] que adopta el primero, el ensayo es anterior al edicto y por tanto es bastante improbable que se lo pusiera La Boétie. Montaigne tampoco juzgó oportuno publicarlo, porque después de la noche de San Bartolomé ese aire de tolerancia al que aludíamos había desaparecido por completo y el texto hubiera, sin lugar a dudas, despertado muchos recelos entre los católicos, que se habían propuesto acabar con el protestantismo en Francia.

Es evidente que este segundo opúsculo no ha tenido la trascendencia del *Discurso* —de hecho, que nosotros sepamos, nunca ha sido traducido al castellano, ni a ninguna otra lengua del país—, por ello pocos se interesaron por él y de no haber sido por la persistencia del que posiblemente sea el mejor

[14] Malcolm Smith: «Introduction», en Etienne de La Boétie: *Mémoire sur la pacification des troubles*, Librairie Droz, Ginebra, 1983, p. 35, nota 1. *(N. de los A.)*

estudioso de La Boétie de su tiempo, Paul Bonnefon, hubiera dormido para siempre el sueño de los justos. Tras arduas investigaciones, dio con él en la biblioteca Mejane de Aix-en-Provence —manuscrito n.° 410— en 1913, y años después consiguió trascribirlo y publicarlo.[15] Se propuso también publicar conjuntamente los dos ensayos, pero le sorprendió la muerte, en 1922, cuando estaba revisando precisamente la *Memoria*; el libro, no obstante, fue editado póstumamente ese mismo año.

El 9 de agosto de 1563, lunes, Montaigne mandó recado a su amigo invitándole a comer, pero este le rogó que fuera a verle, ya que no se encontraba bien. Cuando llegó, La Boétie presentaba un aspecto deplorable, afectado como estaba por la disentería. En su lecho de muerte, La Boétie confió a su amigo todos sus papeles y su biblioteca, rogándole encarecidamente que no publicara absolutamente nada.[16]

---

[15] Paul Bonnefon: «Une ouvre inconnue de La Boétie: les *Mémoires sur l'édit de janvier 1562*», *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, Presses Universitaires de France, París 1917. *(N. de los A.)*

[16] Afortunadamente, Montaigne desoyó esta sugerencia, tal como afirma en su edición de las obras de La Boétie que publicó en 1571 y 1572; pero, por desgracia, Montaigne no llevó a cabo un inventario de la biblioteca de su gran amigo, lo cual nos hubiera descubierto bastantes más detalles del interés que animaba al humanista francés. *(N. de los A.)*

Difusión del manuscrito

En 1571, ocho años después de la muerte de su gran amigo, Montaigne, al que La Boétie había legado todos sus libros y manuscritos, decidió publicar algunos de sus trabajos, especialmente las traducciones de obras griegas de Plutarco y otros escritores de la antigüedad. En esta primera edición de las obras de La Boétie (existe una edición de 1572 titulada *Vers de Feu*), Montaigne, en una especie de advertencia al lector, le dice que lo que tiene en sus manos está ahí porque él no ha respetado la voluntad de su autor, que no quería que sus escritos se dieran al público, y ha intentado recuperar todo lo que ha podido de su obra, finalizando con estas significativas palabras:

> *Te aseguro que he hecho cuanto he podido y que en los siete años que han transcurrido después de su muerte no he podido recuperar más que lo que ves: salvo un «Discurso de la servidumbre voluntaria» y algunas «Memorias de nuestras revueltas sobre el edicto de enero de 1562»; pero en cuanto a estos últimos trozos, los encuentro demasiado delicados y privados para abandonarlos al grosero y pesado aire de una estación tan poco agradable. Adiós.*

Estas enigmáticas palabras serán las que más de trescientos años después desatarán interesantes polémicas que contribuyeron sin ningún género de dudas a hacer más notable el estudio del escritor francés. Ya hemos insinuado más arriba las razones que movieron a Montaigne a no publicarlos; lo que él no podía prever es que las copias del manuscrito original, circulando libremente por el país, acabaran siendo utilizadas por los hugonotes para atacar a la monarquía francesa después de la masacre de la noche de San Bartolomé.

Estas polémicas a las que hacíamos referencia fueron iniciadas por Arthur Armaingaud[17] a comienzos del siglo XX poniendo en duda la autoría del *Discurso*, al menos en parte. Sus tesis pueden resumirse en tres grandes bloques:

1) El *Discurso* no es sólo obra de La Boétie.

2) Los pasajes más significativos del mismo, los que le proporcionan su verdadera significación y su alcance, son del propio Montaigne.

[17] Arthur Armaingaud (1842-1935). Médico y profesor agregado en la Facultad de Medicina de Burdeos, es más conocido por su papel como fundador de la Liga contra la Tuberculosis, concebido como un movimiento de educación popular dedicado a divulgar los hábitos para prevenir la enfermedad. La Liga, fundada en Burdeos, se extendería por toda Francia. *(N. de los A.)*

3) El «tirano» del *Discurso*, no es un tirano clásico, sino uno concreto: Enrique III —el rey de Francia que sucedió a su hermano Carlos IX—.[18]

Esto desató las iras de una gran parte de los intelectuales franceses de la época, especialmente de aquellos que eran más fieles devotos de Montaigne; sobre todo, porque Armaingaud se atrevió a insinuar que él mismo habría sido quien seguramente se lo facilitó a los hugonotes para su publicación.

Fuera quien fuese, lo cierto es que los hugonotes tenían una copia del *Discurso* en sus manos y, en 1574, insertaron unos fragmentos del *Discurso*, sin título y sin nombre de autor en le *Réveille-matin des François*, publicándose casi simultáneamente en latín, francés y holandés. Pero, tres años más tarde, fue editado íntegro en el tomo tercero de *Mémoires de l'Estat de France*, también de forma anónima, con el título con el que será posteriormente más conocido: *Le Contr'un*. Como ya apuntábamos brevemente antes, ante la negativa de Montaigne de incluirlo en sus ensayos, el *Discurso* iría desvaneciéndose paulatinamente en la memoria colectiva y tan solo los rastreadores de tesoros literarios lo buscarían desesperadamente durante casi dos siglos, hasta la publicación por Pierre Coste de los *Ensayos* de Montaigne, en que se incluyó el apéndice *Le Contr'un*. En casi todas las ediciones del *Discurso* a

[18] Henri Hauser: «Dr. Armaingaud. Montaigne pamphlétaire. L'énigne du *Contr'un*», *Revue critique*, 1910. *(N. de los A.)*

partir del siglo XIX, se incorpora una historia más o menos extensa de la evolución del texto. En la edición de Trotta de 2008, Pedro Lomba[19] lleva a cabo una minuciosa historia de la obra,[20] seguramente una de las más exhaustivas hasta el momento en castellano.

Análisis del texto

El ensayo de La Boétie ha sido desmenuzado, observado con lupa, radiografiado, asediado desde diversos flancos y seguimos haciéndolo, pero hay que tener en cuenta que existen muchos ensayos de escritores antiguos que han intentado tratar el mismo tema, aunque, los que han llegado hasta nosotros, no son tan incisivos como el del humanista francés. De todos modos, conviene no olvidar lo que afirma Luis Andrés

[19] Pedro Lomba Falcón, profesor de la Universidad Complutense de Madrid, es autor de *Márgenes de la Modernidad. Filosofía y libertinismo en la primera mitad del siglo XVII*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014.

[20] Étienne de La Boétie: *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Trotta, Madrid, 2008, pp. 13-21. *(N. de los A.)*

Bredlow[21] en el artículo titulado «Cínicos y estoicos»: este movimiento —el de los cínicos— fue

> *... el primero que osó formular la utopía de una sociedad mundial de hombres y mujeres libres e iguales. Sus escritos no sobrevivieron: la historia, escrita por los vencedores, se encargó de borrarlos; pero no logró borrar del todo su recuerdo.*[22]

Payen nos sugiere que el texto de Dion de Prusa —más conocido como Dion Crisóstomo—[23] titulado *Discurso de la realeza y de la tiranía* tiene muchas analogías con el de La Boétie,[24] aunque dichas analogías entre ambos

[21] Luis Andrés Bredlow es profesor de Filosofía de la Universidad de Barcelona, estudioso y traductor de filosofía antigua.

[22] AA. VV.: *Días Rebeldes. Crónicas de insumisión*, Octaedro, Barcelona, 2009, p. 24. *(N. de los A.)*

[23] Dion Crisóstomo (40-120 a. C.). Filósofo y orador griego, contemporáneo de los emperadores Domiciano —al que estuvo enfrentado y que lo expulsó de Roma, Italia y Bitnia—, Nerva —que le permitió volver del exilio— y Trajano, con el que se dice que mantuvo una buena amistad.

[24] Jean-François Payen: *Notice bio-bibliographique sur La Boétie, l'ami de Montaigne, suivi de la Servitude volontaire, donnée par la première fois selon le vrai texte de l'auteur, d'après un manuscrit contemporain et authentique*, Firmin-Didot, París, 1853, p. 55. *(N. de los A.)*

textos son bastante lejanas.[25] Sigue Payen aludiendo a otros textos tratando el mismo tema, pero ninguno de ellos alcanza la agudeza del *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Otras analogías pueden ser encontradas entre los mismos contemporáneos de La Boétie que, sin embargo, Payen ignora. Nos referimos por un lado al ensayo de Maquiavelo, *El Príncipe*, y por otro al de Girolamo Vida,[26] obispo de Alba, *Dialogi de rei publicae dignitate* (Diálogo de la dignidad de la república), entre muchos otros.

Se ha especulado mucho sobre si La Boétie pudo conocer el texto de Maquiavelo, que este escribió en 1513 pero que no se publicó en italiano hasta 1532; aunque fue traducido al francés por primera vez en 1571, pudo haberlo leído perfectamente en su versión original. Más difícil es suponer su conocimiento del ensayo de Girolamo Vida, que fuera publicado en latín en 1556 y

[25] El texto de Dion de Prusa (del siglo I de nuestra era) fue traducido al francés por primera vez en 1589, años después de la muerte de La Boétie, pero este pudo haberlo leído perfectamente en el original griego.

[26] Marco Girolamo Vida (1489-1566). Teólogo y poeta, autor de poemas didácticos como «Juego del ajedrez» (en latín *Scacchia ludus*) y el «Gusano de Seda» (en latín *Bombyx*). Accedió a la corte papal durante el pontificado de Julio II, convirtiéndose en un reconocido intelectual con León X, que le concedió el priorato de San Silvestre de Frascatti. Clemente VII lo nombraría obispo de Alba.

hasta el día de hoy —que nosotros sepamos— no ha sido traducido a ningún otro idioma, aunque desde luego hay que señalar que La Boétie dominaba el latín a la perfección.

Una buena parte de los estudiosos del humanista francés no sólo consideran probable que conociera el ensayo de Maquiavelo, sino que incluso afirman que el *Discurso* es un tratado escrito contra el escritor florentino. Joseph Barrère[27] afirma contundentemente que

> *... el célebre* Contr'un *me ha parecido dictado por un pensamiento de protesta contra las doctrinas maquiavélicas.*[28]

Por nuestra parte, consideramos que *El Príncipe* sigue la misma línea de

[27] Joseph Barrère (1866-1843). Según la Bibliothèque Nationale de France: «Abogado y doctor en Derecho por la Universidad de Burdeos, fue miembro de la Société des Archives Historiques de la Gironde y de la Académie Nationale des Sciences, Belles Lettres et Arts de Burdeos». Es uno de los principales estudiosos de La Boétie y publicó dos obras en torno al *Discurso*: *La Boétie et Machiavel* (1909) y *L'humanisme et la politique dans le «Discours de la servitude volontaire»* (1923). *(N. de los A.)*

[28] Joseph Barrère: *La Boétie et Machiavel. Réponse a M. Le Dr. Armingaud*, Imprimerie G. Gounouilhou, Burdeos, 1909. *(N. de los A.)*

argumentación —ciertamente mucho más extensa que el *Discurso*— aunque tomándolo desde un prisma diferente: el de la dominación.

Por lo que respecta al ensayo de Girolamo Vida, entendemos que no se haya traducido y que siga durmiendo su latín en algunas bibliotecas, porque algunos de sus pasajes son francamente demoledores:

> *¿Para qué sirven las leyes? Para constituir la servidumbre, que los sabios califican de peor que la muerte; para obligarnos a vivir bajo el dominio ajeno; para darnos una naturaleza artificial y rebelarnos contra nosotros mismos; para convertirnos, no en mejores, sino en más astutos; para enseñarnos, no la justicia, sino el arte del litigio... ¿Habéis visto acaso alguna vez una sola agrupación de hombres en que se cumpla la justicia y en que se retribuya a cada cual según su mérito? Si el sabio vive con el cuerpo entre la multitud, con el pensamiento huye de la sociedad. Y ¿cómo surgen los Estados? Con latrocinios, con usurpaciones, con invasiones; y viven oprimiendo a una multitud innumerable de operarios y domésticos, no ciudadanos, sino esclavos, a quienes se prohíbe como delito lo que constituye las delicias de sus señores... ¡Feliz la edad en que no había leyes, ni plebiscitos, ni ficciones, ni fraudes, ni impuestos, ni avaricia, ni ambición, ni gloria, ni ricos, ni pobres, ni asedios, ni estragos, ni guerras, ni revoluciones! Libertémonos de esta sociedad corrompida y perversa, y que la justicia descienda sobre la tierra por segunda vez.*[29]

Las primeras críticas al *Discurso* fueron muy tempranas, ya hemos señalado la opinión de Michel de Montaigne que intentaba quitarle importancia a fin de que el buen nombre de su gran amigo no se viera empañado por este texto al que tildaba de ensayo de un jovenzuelo. Henri de Mesmes hizo copiar el texto —reproducción que se considera la más fiel al manuscrito original y en la que, desde su descubrimiento a mediados del siglo XIX, se han basado la práctica totalidad de las ediciones posteriores a esa fecha— con el único objetivo de añadir una valoración crítica del mismo. Afortunadamente, esa copia lleva anexo el borrador del propio De Mesmes, con el que pensaba responderle y que, entre otras cosas, señala algo que no hace más que reforzar la opinión de que el texto de La Boétie iba certeramente dirigido al corazón de la Bestia:

---

[29] Girolamo Vida: *Dialogi de rei publicae dignitate*, Cremona, 1556, citado por Eduardo Sanz y Escartín en: «La filosofía del anarquismo», *La Lectura*, año II, n. º 19, Madrid, julio de 1902, p. 487 y Pedro Dorado Montero en: *Valor social de leyes y autoridades*, Barcelona, 1903, pp. 13-14. *(N. de los A.)*

Son —escribía— discursos ligeros y vanos de soñadores quiméricos que no entienden al Estado.

Tallemant des Réaux,[30] el recopilador de cotilleos del siglo XVII francés, al que ya hemos citado anteriormente a propósito de la anécdota sobre Richelieu, opinaba lo siguiente:

...es un tratado, en mi opinión, que no es más que un ejercicio de colegio, el cual ha alcanzado mucha mayor reputación de la que merece.[31]

No obstante una mirada atenta al escrito nos desvela una crítica sin paliativos a la autoridad.

[30] Gédéon Tallemant des Réaux (1619-1692). Escritor y hugonote, de familia de banqueros, sus *Historietas*, minibiografías de personajes conocidos de la época, recogidas en el Hôtel de Rambouillet (establecimiento de moda en la época hoy desaparecido, que estaba situado entre el Louvre y las Tullerías, y donde se celebraban fiestas a las que acudía la flor y nata de la alta sociedad —no hay que confundir el término *hôtel* en francés con su traducción literal en castellano—), fueron pioneras de lo que hoy conocemos como *prensa rosa*.

[31] *Les Historiettes de Tallemant des Réaux*, *op. cit.*, pp. 395.

«No hay cosa tan perniciosa como el mando de muchos. Un solo caudillo debe existir, un solo rey.»

*Esto decía Ulises hablando en público, según afirma Homero [*La Ilíada*, canto II]. Si se hubiera limitado a decir:*

«No hay cosa tan perniciosa como el mando de muchos»,

estaría muy bien dicho; pero en lugar de añadir, razonablemente, que la dominación de muchos no puede ser buena, porque el poder de uno solo, al adquirir el título de amo, es duro e irracional, viene a añadir exactamente lo contrario:

«Un solo caudillo debe existir, un solo rey».

Incluso admitiendo que era tan solo el ejercicio de un muchacho en su fase de aprendizaje, ante esta frase con la que comienza el *Discurso* no puede cabernos ninguna duda de cuál era su intención. En el siglo XVI se estaba produciendo una paulatina transferencia del poder feudal —el poder de muchos— a favor del poder de uno solo —el rey—, y para La Boétie tan mala era una situación como la otra y la evolución de la monarquía hacia el absolutismo acabaría por darle la razón.

Estos primeros párrafos del *Discurso* constituyen el eje central del mismo y el despliegue argumental subsiguiente girará en torno a él, ya que a continuación se plantea de forma explícita la cuestión que el primer párrafo llevaba

implícita. Esa aparente sorpresa ante el problema es un recurso que esconde en sí mismo la propia respuesta: el tirano es aquel que es desplazado de su lugar para colocarse en una posición en la que puede sojuzgar a aquellos mismos que lo habían encumbrado. Es el papel del héroe, aquel que media entre los sometidos y legitima el poder.

> *Así pues, si los habitantes de un país encontraran a algún gran personaje que les hubiera dado pruebas de una gran agudeza para protegerles, una gran osadía para defenderles, un gran cuidado en gobernarles; si a partir de ese momento se apresTan a obedecerle y se fian tanto de él como para concederle ciertos privilegios, no sé si esto sería juicioso, ya que de este modo se le desplaza del lugar en el que hacía el bien para colocarlo en una posición en la que podría hacer el mal, pero realmente no puede dejar de haber bondad en no temer ningún mal de aquel del que se ha recibido el bien.*

Siguiendo con este razonamiento era natural que La Boétie plantease a continuación la cuestión de forma explícita. Para acabar con el tirano, no es necesario atacarlo, basta para ello con negarse a servirle, es decir, mostrar hacia el mismo una completa desafección. Y por si hubiera alguna duda sobre la declaración del inicio, más adelante vuelve a insistir sobre este mismo tema, dividiendo a los tiranos en tres clases: aquellos que acceden al reino por elección popular, los que lo hacen por la fuerza de las armas y, por último, aquellos que suben al trono por sucesión y aunque pueda haber entre ellos diferencias de forma, no dejan de ser iguales en el fondo.

Entre las causas de la servidumbre voluntaria, La Boétie apunta a la costumbre y a la educación; nos educan como siervos y la costumbre de serlo nos hace seguir siéndolo:

> *...es la costumbre la que consigue hacernos tragar sin repugnancia el amargo veneno de la servidumbre.*
>
> *La naturaleza del hombre es ser libre y querer serlo; pero también su naturaleza es tal que se pliega naturalmente a lo que la educación le dicta.*

Otra de las causas, y esta nos parece la más importante, apunta a la corrupción; además, posiblemente sea La Boétie el primero que reconoció que la corrupción comienza siempre en los estratos más bajos de la sociedad.

> *Pero esa astucia de tirano, embrutecer a sus súbditos, no se puede conocer con más certeza que por lo que Ciro hizo a los lidios cuando,*

tras haber conquistado Sardes, la capital de Lidia, y teniendo a su merced a Creso, aquel rey tan rico, y habiéndole hecho prisionero, le comunicaron que los sardos se habían sublevado; no tardó en reducirlos y sujetarlos; mas, no queriendo saquear ciudad tan bella, ni encontrarse siempre en la tesitura de mantener en ella a un ejército de guarnición, se le ocurrió una genial idea para asegurársela; estableció burdeles, tabernas y juegos públicos, e hizo publicar una disposición mediante la cual sus habitantes podían hacer uso de ellos. Esta disposición resultó tan eficaz que desde entonces nunca más fue necesario echar mano de la espada contra los lidios.

También reconoce que la violencia procede siempre de la cúpula del poder y se trasmite a través de los engranajes dispuestos al efecto, hasta llegar al último escalón de la sociedad.

Extensa es la continuación de este proceso y quien quiera divertirse siguiendo este filón, verá que no son seis mil, sino cien mil, millones los que se anudan al tirano, sirviéndose de este hilo como Júpiter, que, según Homero, se jactaba de arrastrar hacia sí a todos los dioses si tiraba de la cadena.

La conclusión de La Boétie desbarata las hipótesis de aquellos que apuntaban a una reivindicación democrática —a no ser que se refirieran a la democracia directa—, ya que La Boétie sólo concibe la organización social a través de la amistad en el mismo sentido que luego lo haría Montaigne en sus ensayos:

... la amistad es algo sagrado, sólo la conocen los hombres de bien, y sólo se mantiene fuerte por el amor mutuo y se alimenta no tanto de beneficios, como por una vida honorable; lo que hace que un amigo esté seguro de otro es el conocimiento que tiene de su integridad; tiene como garantía de ello la naturaleza de su carácter amable, su confianza y su constancia. No puede haber amistad donde hay crueldad, deslealtad o injusticia.

Conclusión ¿provisional?

Para nosotros, como ya indicábamos en la edición que hicimos del texto laboétiano en 1978, lo que La Boétie despliega en su discurso no es tanto un conjunto de afirmaciones, que las hay, como una interrogación abierta —¿por qué la mayoría obedece al Uno, le sirve y quiere servirle?; ¿por qué el amor a la servidumbre

sustituye al deseo de libertad? — que despierta distintas consideraciones y respuestas y que nosotros ampliamos devolviendo su contraria —¿por qué hombres y mujeres se desviven por dejar una servidumbre que les ha sido impuesta, por alcanzar una libertad que les ha sido usurpada, libertad que cuando se pierde es aún más anhelada? —. El propio autor reconoce que hay quienes no se contentan y seguirán repudiando la servidumbre y luchando por la libertad.

Igualmente a la afirmación laboétiana de que sólo con no sostenerlo el tirano caería, devolvemos el relato de la rebelde proeza de los esclavos y de los siervos en su larga lucha por la emancipación, la larga historia de su insumisión.

Como en cada época, la cuestión que plantea el discurso de La Boétie pide su contextualización. ¿Quién es hoy el Uno? ¿Cuál es hoy la relación social que sostiene la servidumbre? Entrar, más allá del esencialismo, en el terreno de las mediaciones sociales que expliquen por qué algo tan simple como «resolveos a no ser esclavos y seréis libres», se complica.

Discurso de la servidumbre voluntaria

Étienne de La Boétie

No hay cosa tan perniciosa como el mando de muchos.
Un solo caudillo debe existir, un solo rey.

Esto decía Ulises hablando en público, según afirma Homero [*La Ilíada*, canto II]. Si se hubiera limitado a decir:

No hay cosa tan perniciosa como el mando de muchos,

estaría muy bien dicho; pero en lugar de añadir, razonablemente, que la dominación de muchos no puede ser buena, porque el poder de uno solo, al adquirir el título de amo, es duro e irracional, viene a añadir exactamente lo contrario:

Un solo caudillo debe existir, un solo rey.

Quizás habría que excusar a Ulises; ya que probablemente era necesario para él utilizar este lenguaje a fin de apaciguar la revuelta del ejército,

adecuando, creo, su propósito a la coyuntura, más que a la verdad. Mas, hablando con propiedad, es una inmensa desgracia estar sujeto a un amo del que jamás se puede asegurar que será bueno, porque dado su poder siempre estará en su mano ser malo cuando desee; y de tener varios amos, la desgracia será tanto mayor cuantos más tenga. Si no quiero en estos momentos debatir la cuestión tan discutida de si las otras formas de república son mejores que la monarquía, sí quisiera saber, antes de cuestionar qué rango se debe otorgar a la monarquía entre las repúblicas, si aquella debe tener alguno; porque es molesto creer que haya algo público en ese gobierno en el que todo es de uno, pero esta cuestión la reservo para otra ocasión y bien vale un estudio aparte, el cual provocaría, por sí mismo, todo tipo de polémicas políticas.

Ahora sólo quisiera entender cómo es posible que tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soporten en alguna ocasión a un tirano solo, cuyo poder surge del que ellos le quieran dar; que sólo puede hacerles daño mientras quieran soportarlo; que no podría hacerles mal alguno si no eligieran sufrirle antes que contradecirle. Es realmente importante y no obstante tan corriente que no merece la pena afligirnos por ello, y mucho menos sorprendernos, al ver un millón de hombres servir miserablemente con el cuello bajo el yugo sin estar obligados por una fuerza mayor, sino únicamente (al parecer) encantados y fascinados por el solo nombre de uno,

del cual no deberían temer su poder, puesto que está solo, ni ensalzar sus cualidades, ya que hacia ellos se muestra inhumano y cruel. La debilidad entre nosotros, los hombres, es de tal naturaleza que se hace necesario a menudo que obedezcamos por la fuerza; es preciso contemporizar, porque no podemos ser siempre los más fuertes. Por lo tanto, si una nación se ve obligada por la fuerza de la guerra a servir a uno, como la ciudad de Atenas[1] bajo los treinta tiranos, no es necesario sorprenderse de su servidumbre, sino lamentarse por el accidente, o bien ni sorprenderse ni lamentarse, sino soportar el mal con paciencia, y esperar mejor suerte en el futuro.

Nuestra naturaleza es tal que los cotidianos deberes de la amistad ocupan una gran parte del discurrir de nuestra vida; es razonable amar la virtud, estimar las buenas acciones, reconocer el bien de quien se ha recibido, y en ocasiones olvidarnos de nuestra comodidad para aumentar el honor y las ventajas de quien se ama y lo merece. Así pues, si los habitantes de un país

[1] Gobierno posterior a la guerra del Peloponeso. Tras la capitulación ateniense, se formó un gobierno formado por treinta magistrados partidarios de un gobierno oligárquico que desató una fuerte represión sobre la población de Atenas. En *El Mundo de Atenas* (Anagrama, 2014), Luciano Cánfora cita *The Thirty at Atens* (Cornell University Press, Ithaca, 1982) de Peter Krentz: «el *programa* de los "Treinta" (y de Critias) [...] era moldear, mediante métodos violentos, a Atenas "on the lines of the Spartan Constitution"».

encontraran a algún gran personaje que les hubiera dado pruebas de una gran agudeza para protegerles, una gran osadía para defenderles, un gran cuidado en gobernarles; si a partir de ese momento se apresTan a obedecerle y se fian tanto de él como para concederle ciertos privilegios, no sé si esto sería juicioso, ya que de este modo se le desplaza del lugar en el que hacía el bien para colocarlo en una posición en la que podría hacer el mal, pero realmente no puede dejar de haber bondad en no temer ningún mal de aquel del que se ha recibido el bien.

Mas, oh, buen Dios, ¿qué significa esto? ¿Cómo lo llamaremos? ¿Qué desgracia es esta? Qué vicio, o más bien, qué desgraciado vicio, ver a un número infinito de personas, no obedecer, sino servir; no ser gobernados, sino tiranizados, careciendo de bienes, de padres, mujeres e hijos y ni siquiera teniendo vida propia, sufriendo los saqueos, las exacciones, las crueldades, no de un ejército, ni de un campamento de bárbaros, contra el cual sería necesario derramar la propia sangre y dar la vida, sino de uno solo; no de un Hércules ni de un Sansón, sino de un solo hombrecito[2] y con mucha frecuencia el más cobarde y apocado de la nación; no acostumbrado al polvo de las batallas sino, solamente y con gran esfuerzo, a la arena de los torneos, sin poder por fuerza

[2] *Hommeau*, en el manuscrito. Este era un diminutivo de «hombre» en francés antiguo. *(N. de los T.)*

mandar a los hombres, y completamente incapaz de servir vilmente al más débil de estos; ¿llamaremos a esto cobardía? ¿Diríamos que los que sirven son cobardes y pusilánimes? Si dos, tres o cuatro no se defienden de uno, resulta extraño, pero, sin embargo, es posible; podríamos decir entonces a justo título, que es por falta de coraje. Pero si cien o mil, soportan a uno solo, ¿no diríamos que no quieren, ni que no se atreven a enfrentarse a él, y que no se trata de cobardía, sino más bien de desprecio o desdén? Si vemos no cien, ni mil hombres, sino cien países, mil ciudades, un millón de hombres no atacar a uno solo, del cual el mejor tratado de todos ellos sólo recibe ese mal de ser siervo y esclavo, ¿cómo podríamos denominar eso? ¿Es cobardía? Ahora bien, en todos los vicios existe naturalmente un límite más allá del cual no se puede pasar, dos pueden tener miedo de uno, incluso puede que hasta diez lo tengan; pero mil o un millón, o mil ciudades si no se defienden de uno, eso no es cobardía, no llega tan lejos; del mismo modo que la valentía tampoco alcanza a que uno solo escale una fortaleza, ataque a un ejército o conquiste un reino. Por tanto, ¿qué monstruoso vicio es este, que ni siquiera merece el título de cobardía, que no encuentra un nombre suficientemente vil, que la naturaleza niega haber producido, y la lengua se niega a nombrar?

Colóquense a un lado cincuenta mil hombres armados, en el opuesto otro tanto; pongámosles en orden de batalla y que se enfrenten, los unos libres,

luchando por seguir siéndolo, los otros por arrebatarles su libertad: ¿de qué lado pensaremos que se inclinará la victoria? ¿Quiénes creeremos que irán con más gallardía al combate, aquellos que esperan como premio a sus sufrimientos el mantenimiento de su libertad, o aquellos que no pueden esperar otra recompensa de los golpes que dan o que reciben más que la servidumbre del contrario? Los unos tienen siempre ante sí la felicidad de la vida pasada, la espera de una felicidad semejante en el futuro; no piensan tanto en lo poco que tienen que soportar durante el tiempo que dura una batalla, como en lo que tendrían que soportar para siempre ellos, sus hijos y toda su descendencia; los otros no tienen para enardecerse más que un poco de codicia, la cual se desvanece repentinamente ante el peligro, y que no puede ser tan ardiente que no deba, al parecer, extinguirse a la menor gota de sangre que brote de sus heridas. En las batallas tan famosas de Milcíades,[3] Leónidas[4] o

[3] No sabemos aquí si La Boétie se refiere a Milcíades, *el Viejo* o *el Joven*, ambos familiares (aunque no padre e hijo) y conocidos militares y políticos atenienses.

[4] Leónidas (540-480 a. C.). Rey de Esparta de la dinastía agíada durante el período en que la Liga Helénica, liderada en aquellos momentos por la propia Esparta, trataba de repeler la invasión persa de Jerjes I, en la llamada Segunda Guerra Médica. Leónidas murió en la batalla de las Termópilas, en la que los ejércitos griego y espartano cayeron derrotados. *(N. de los T.)*

Temístocles,[5] desarrolladas hace dos mil años, y que aún hoy se conservan tan frescas en la memoria de los libros y de los hombres como si se hubieran desarrollado ayer, que tuvieron lugar en Grecia por el bien de los griegos y para ejemplo de todo el mundo: ¿qué pensaríamos que dio a este pequeño número de gente, como eran los griegos, no el poder, sino el coraje de oponerse a la potencia de tantos navíos que cubrían el mar, para derrotar a tantas naciones tan numerosas que el escuadrón de los griegos, en caso de necesidad, no hubiera bastado para dotar de capitanes a los ejércitos enemigos? ¿No llegaríamos a la conclusión de que aquellos días de gloria no se debieron tanto a la batalla de los griegos contra los persas como a la victoria de la libertad sobre la dominación, de la independencia sobre la codicia?

Es algo extraño oír hablar de la valentía que la libertad infunde en el corazón de los que la defienden; pero lo que se hace en todos los países, por todos los hombres, cotidianamente, que un hombre reprima a cien mil, y les prive de su libertad, nadie lo creería si sólo lo hubiera oído decir, pero no lo hubiera visto, y si únicamente se llevara a cabo en países extraños y en tierras lejanas, ¿quién no pensaría que esto es ficción e invención antes que verdadero?

[5] Temístocles (525-460 a. C.). Político y militar ateniense, conocido por sus posiciones antiaristocráticas, participó en las Guerras Médicas y Heródoto lo nombró uno de los diez estrategas atenienses.

Aunque no hay ninguna necesidad de combatir a este solo tirano, ni tampoco de derrotarlo, bastaría con que el país no consintiera en su servidumbre; no es necesario quitarle nada, sino no darle; no es preciso que el país se tome la molestia de hacer nada por sí mismo, con tal de que no haga nada contra sí. Son los propios pueblos los que se dejan o, más bien, se hacen reprimir, pues al dejar de servir se verían libres; es el pueblo el que se somete, quien se degüella, el que pudiendo elegir entre ser siervo o libre, rechaza su libertad y se unce al yugo; quien acepta su mal o, más bien, lo persigue. Si le costase algo recobrar su libertad, no le presionaría en absoluto. ¿Qué hay más caro al hombre que recuperar su derecho natural y, por así decir, de bestia volver a ser hombre? Pero ni siquiera espero de él tal osadía; le permito que desee no se sabe qué seguridad al vivir miserablemente, en lugar de una dudosa esperanza de vivir a su gusto. ¿Cómo? Si para tener libertad no hace falta más que desearla, si no hay necesidad más que de un simple deseo, ¿se hallará nación en el mundo que la encuentre todavía demasiado costosa pudiéndola ganar con sólo desearla o que lamente que su voluntad le incite a reconquistar el bien que debería conseguir al precio de su sangre, ya que, una vez perdido, la gente de honor siente horror de su existencia y hace que la muerte sea un alivio? De igual forma que el fuego de una pequeña chispa se hace grande y no cesa de crecer, y cuanto más leña encuentra a su paso más acrecienta su

fuerza, pero que sin necesidad de agua para apagarlo basta con no añadir más combustible para que de este modo, al no tener nada que consumir, se apague por sí mismo; del mismo modo los tiranos cuanto más saquean, más exigen y cuanto más asolan y destruyen, más se les da y se les sirve; robusteciéndose aún más y haciéndose siempre más fuertes para aniquilarlo y destruirlo todo. Sin embargo, si no les diéramos nada ni les obedeciéramos, sin combatirles ni atacarles, les dejaríamos desnudos y derrotados y ya no serían nada, así como el árbol, cuyas raíces ya no reciben savia, pasa a ser muy pronto un tronco seco y muerto.

A fin de conseguir el bien que desean, los audaces no temen en absoluto el peligro, ni los prudentes escatiman ningún esfuerzo; sólo los cobardes y los torpes no saben soportar el mal, ni recobrar el bien, limitándose a desearlo; la virtud de pretenderlo les es arrebatada por su propia cobardía, no quedándoles más que el natural anhelo de poseerlo. Ese deseo y esa voluntad es común a sabios y a chismosos, a valientes y a cobardes, para anhelar todo aquello cuya posesión les hará sentirse felices y satisfechos. Hay una sola cosa que los hombres, no se sabe por qué, no tienen siquiera la fuerza de desear. Se trata de la libertad, que es siempre un bien tan grande y placentero, que el perderlo es causa de todos los males; sin ella, todos los demás bienes pierden su gusto y su sabor, corrompidos por la servidumbre. Únicamente la libertad

es menospreciada por los hombres, por la sola razón, al parecer, de que si la deseasen la obtendrían; como si rehusasen conquistar tan precioso bien porque es demasiado fácil.

¡Pobres y miserables pueblos insensatos, naciones obstinadas en vuestro propio mal y ciegas a vuestro bien! Dejáis que os arrebaten, ante vosotros, la mejor y más clara de vuestras rentas, que saqueen vuestros campos, que invadan vuestras casas y que las despojen de los viejos muebles de vuestros antepasados; vivís de tal modo que ya no podéis sentiros orgullosos de que lo vuestro os pertenece; da la impresión de que en adelante os sentirías muy felices de tener en arriendo vuestros bienes, vuestras familias y vuestras despreciables vidas. Y todo este desastre, toda esta desgracia y ruina no proviene de vuestros enemigos, sino de un solo enemigo, aquel a quien vosotros habéis elevado a la grandeza, por el cual acudís valientemente a la guerra, y por la gloria del cual no dudáis en poner en peligro vuestras vidas. Sin embargo, el que tanto os domina no tiene más que dos ojos, dos manos y un cuerpo, todo lo que tiene hasta el último de los hombres que habitan el infinito número de nuestras ciudades, además de las ventajas que le proporcionáis para destruiros. ¿De dónde hubiera sacado tantos ojos para espiaros si no se los hubierais dado vosotros? ¿De qué modo tendría tantas manos si no os las cogiera a vosotros? Los pies con los que recorre vuestras ciudades

¿acaso no son también los vuestros? ¿Cómo llegaría a tener algún poder sobre vosotros si no fuera por vosotros mismos? ¿Cómo osaría atacaros si no contara con vuestro acuerdo? ¿Qué podría haceros si no encubrierais al ladrón que os roba, ni fuerais cómplices del asesino que os extermina o traidores a vosotros mismos? Sembráis vuestros campos a fin de que él los arrase, amuebláis y adornáis vuestras casas para abastecer sus saqueos, alimentáis a vuestras hijas para que él tenga con quien saciar su lujuria, cuidáis de vuestros hijos para que en el mejor de los casos los lleve a sus guerras, los conduzca al matadero o bien los convierta en ministros de su codicia o en ejecutores de sus venganzas; os matáis de fatiga para que él pueda regodearse en sus riquezas y revolcarse en sus sucios y viles placeres. Os debilitáis para que él sea más fuerte y duro a fin de manteneros a raya más fácilmente, y de tanta indignidad, que hasta los animales se avergonzarían de sufrirla de ser capaces de sentirla, podríais liberaros sin siquiera intentar hacerlo, simplemente queriendo hacerlo. Decidíos, pues, a dejar de servir, y seréis hombres libres; no quiero que lo pulvericéis o le hagáis tambalear, sino simplemente que dejéis de sostenerlo y lo veréis, cual un gran coloso privado de la base que lo sostiene, desplomarse y romperse por su propio peso.

Pero los médicos aconsejan encarecidamente no poner la mano en heridas incurables y quizá no actúe con prudencia al intentar aconsejar a los que han

perdido desde hace mucho tiempo todo conocimiento y ya no sienten su mal, lo cual nos indica que su enfermedad es mortal. Investiguemos, pues, cómo pudo la voluntad de servir arraigarse hasta tal punto que el amor por la libertad haya dejado de ser un hecho natural.

Ante todo, creo que no cabe duda de que si viviéramos en posesión de los derechos que la naturaleza nos ha dado, y según las enseñanzas que nos proporciona, obedeceríamos naturalmente a nuestros padres y estaríamos sujetos a nuestra razón, pero no seríamos siervos de nadie. De la obediencia que cada uno de nosotros rinde a sus padres, sin más advertencia que su propia inclinación natural, todos los hombres lo atestiguan. Saber si la razón nace con nosotros o no, cuestión debatida a fondo por los académicos, y tratada por todas las escuelas filosóficas, en este momento creo no equivocarme al decir que existe en nuestra alma una natural semilla de razón, la cual cultivada por el buen consejo y la costumbre florece como virtud y que, por el contario, ahogada por los vicios, que con demasiada frecuencia nos agobian, muere ahogada por ellos. No obstante, en lo que todo el mundo coincide y a lo que nadie puede dar la espalda es que la naturaleza, ministra de Dios y gobernadora de los hombres, nos ha hecho a todos por igual, al parecer con el mismo molde, a fin de que nos reconociéramos como compañeros, o más bien como hermanos. Y si, haciendo el reparto de sus

obsequios, prodigó alguna ventaja corporal o espiritual a unos en detrimento de otros, jamás pudo querer ponernos en este mundo como en un campo cerrado y no ha enviado aquí a los más fuertes ni a los más astutos como bandidos armados en un bosque para disponer a su capricho de los más débiles, más bien habría que considerar que con estas diferencias entre unos y otros, quiso dar lugar al afecto fraternal, concediendo a unos la facultad de prestar ayuda y a otros la necesidad de recibirla. Por tanto, ya que esa buena madre nos ha dado a todos toda la tierra por morada, nos ha ofrecido un mismo alojamiento y nos ha configurado siguiendo un mismo patrón, con el fin de que cada uno pueda mirar al otro y casi reconocerse en él; si nos ha dado a todos el gran presente de la voz y la palabra para que nos relacionemos y confraternicemos y, mediante la comunicación y el intercambio de nuestros pensamientos, una comunión de nuestras voluntades; si ha procurado por todos los medios conformar y estrechar el lazo de nuestra alianza en sociedad y si ha manifestado en todas las cosas el deseo de que estuviéramos, no solo unidos, sino también que, juntos, no formáramos, por decirlo así, más que un solo ser, no cabe duda de que somos todos naturalmente libres, puesto que somos todos compañeros, y no podría caber en la mente de nadie que, al hacernos a todos iguales, la naturaleza haya querido que algunos fueran esclavos.

Pero es inútil debatir si la libertad es natural, dado que a nadie se le puede esclavizar sin ultrajarle, y que nada hay tan contrario al mundo o a la naturaleza, siempre razonable, como la injuria. Resulta, pues, que la libertad es natural y que, en mi opinión, no solo nacemos en posesión de nuestra libertad, sino también con la inclinación a defenderla. Ahora bien, si todavía abrigamos alguna duda y estamos tan envilecidos que somos incapaces de reconocer nuestro bien y al propio tiempo nuestras naturales inclinaciones, tendré que rendiros los honores que merecéis y elevar, por así decir, a ese animal en estado salvaje, para que os enseñe vuestra naturaleza y condición. Los animales, esa obra de Dios, si los hombres no se hicieran los sordos, les gritarían viva la libertad. Algunos de estos animales mueren tan pronto son apresados, al igual que el pez pierde la vida en cuanto es sacado del agua y los hay que se dejan morir en cuanto sienten la oscuridad de su cautiverio y se niegan a sobrevivir a la pérdida de su libertad natural. Si entre los animales hubiera algún tipo de preferencia, harían de su libertad su título de nobleza. Otros, desde los más grandes a los más pequeños, en cuanto se les apresa, oponen tal resistencia con pezuñas, cuernos, picos y patas, que, con ello, manifiestan el valor que conceden al bien que les es arrebatado; y, una vez en cautividad, dan tantas muestras del sentimiento de su desgracia, que resulta agradable ver cuánto más prefieren languidecer que vivir y que continúan sobreviviendo más por

lamentarse del bien perdido, que por regodearse en su servidumbre. ¿Y qué nos quiere decir el elefante, que después de defenderse hasta la extenuación y ya sin escapatoria, próximo a ser apresado, aprieta sus mandíbulas y rompe sus colmillos contra los árboles, sino que llevado por el gran deseo de continuar siendo libre, tal como es, concibe la idea de comerciar con los cazadores, comprobando si a costa de sus colmillos podrá ser libre y si, con su marfil dado en intercambio, pagará el rescate por su libertad? Desde su nacimiento, cebamos al caballo para acostumbrarle a servir y, por más que le prodiguemos cuidados, en el momento de domarlo muerde el freno o da coces cuando le clavamos las espuelas, indicando con ello, en mi opinión, que si obedece no es por gusto, sino obligado por la fuerza. ¿Hace falta añadir algo más?

Incluso los bueyes gimen bajo el yugo. Y los pájaros en su jaula se lamentan. Estos versos componía yo antaño y no temo al escribirte, oh, Longa, insertarlos aquí, los cuales nunca te leí, ya que por tu gesto de satisfacción, haces que me sienta orgulloso. Así pues, ya que todo aquel que tiene sentimientos y es consciente de ello, siente el mal de la sumisión, y corre tras la libertad; dado que los animales, incluso aquellos que fueron criados para servir al hombre, solo sirven poniendo de manifiesto su protesta, ¿qué desventura es esta que tanto ha podido desnaturalizar al hombre, único ser nacido verdaderamente para vivir en libertad, hasta el punto de hacerle perder el recuerdo

de su estado original y el deseo de volver a él? Hay tres clases de tiranos, unos poseen el reino por elección popular, otros por la fuerza de las armas y los demás por derecho de sucesión. Los que lo han adquirido por derecho de guerra se comportan, todo el mundo lo sabe (y tal como se dice), como en país conquistado. Los que nacen reyes no son, por regla general, mucho mejores, antes bien, nacidos y educados en el seno de la tiranía, maman con la leche la naturaleza misma del tirano y consideran a los pueblos que les están sometidos como a siervos hereditarios, y, según sus preferencias a las que se sienten más proclives, avaros o pródigos, tal como son, así utilizan el reino como de su herencia. Aquel a quien ha sido el pueblo el que ha elevado al poder, debería ser, en mi opinión, más soportable y creo que lo sería, a no ser porque desde que se ve por encima de todos, orgulloso de aquello que llaman *grandeza*, toma la decisión de no abandonarlo. Y, por lo común, estos piensan en transmitir a sus hijos el poder que el pueblo les ha proporcionado y, desde el momento en que toman esta decisión, es sorprendente observar cómo superan en vicios y crueldades a los demás tiranos. Y para asegurar la nueva tiranía no disponen de mejor recurso que extender tanto la servidumbre y apartar tanto a sus súbditos de la libertad que, aunque su recuerdo esté aún fresco en la memoria, acaban por olvidarla. Por tanto, a decir verdad, veo claramente que hay entre ellos alguna diferencia, pero no veo en absoluto

elección posible, pues, si bien llegan al trono por medios distintos, su manera de reinar es siempre muy parecida. Los que han sido elegidos por el pueblo tratan a este como si fueran toros que hubiera que domar; los conquistadores disponen de ellos como si fueran su botín de guerra y los sucesores piensan en ellos como si se trataran naturalmente de sus esclavos.

A propósito, si por ventura nacieran hoy seres nuevos que no estuvieran acostumbrados a la sumisión, ni hartos de la libertad, y que no supieran siquiera qué son ni la una ni la otra, ni las hubieran oído nombrar, si se les diera a elegir entre ser siervos o vivir en libertad según leyes con las que estuviesen de acuerdo, no cabe ninguna duda de que preferirían obedecer solamente a la razón que servir a un hombre, a no ser que fueran como esos israelitas que, sin coacción ni necesidad alguna, se proporcionaron un tirano. Ese pueblo del que jamás leo su historia sin sentir un gran desprecio y casi convertirme en inhumano por alegrarme de tantos males que ello les acarreó. Desde luego, todos los hombres, mientras les queda algo de humanidad, si se dejan someter, es necesario que lo hagan por una de estas dos causas: o forzados o engañados; forzados por las armas extranjeras, como Esparta o Atenas por las fuerzas de Alejandro, o por facciones, como en época anterior la señoría de Atenas cayó en manos de Pisístrato. Por engaño pierden a menudo la libertad, y en este caso no son con tanta frecuencia seducidos por el prójimo

como engañados por sí mismos. Así ocurrió con el pueblo de Siracusa, capital de Sicilia (me dicen que hoy se llama Sarragousse), que presionado por las guerras, sin pensar en otra cosa que en el peligro inmediato, elevó a Dionisio como primer tirano, y puso a su cargo la conducción del ejército, y no se precavió contra él antes de haberle engrandecido tanto, y así, este pájaro, al regresar victorioso, como si no hubiera vencido al enemigo sino a sus propios conciudadanos, se hizo de capitán rey, y de rey tirano. Resulta increíble que el pueblo, desde el momento en que es sometido, caiga tan repentinamente en tal y tan profundo olvido de la libertad que no es posible que se despierte para recobrarla, sirviendo tan francamente y de tan buen grado que al verle se diría, no que ha perdido su libertad, sino que ha ganado su servidumbre. Es verdad que, al principio, se sirve porque se está constreñido por la fuerza; pero los que vienen después sirven gustosamente y realizan voluntariamente lo que sus antecesores habían hecho por obligación. Ello es así porque los hombres que nacen bajo el yugo y son después criados y educados en la servidumbre, sin mirar más allá, se contentan con vivir como han nacido, y no pensando en tener otro bien ni poseer otro derecho que aquel con el que se han encontrado; toman por natural el estado en el que nacieron. Y sin embargo no hay heredero tan pródigo o despreocupado que no repase los registros de su padre para comprobar si disfruta de todos los derechos de sucesión o si no

se le ha usurpado algo a él o a su antecesor. Pero, desde luego, la costumbre, que tiene tanto poder sobre nosotros, lo ejerce sobre todo para enseñarnos a servir, y tal como cuentan de Mitrídates, quien se habituó a ingerir veneno, es la costumbre la que consigue hacernos tragar sin repugnancia el amargo veneno de la servidumbre. No puede negarse que la naturaleza es la que en buena parte nos encamina hacia donde quiere y nos hace mejores o peores; pero es necesario confesar que la naturaleza tiene menos poder sobre nosotros que la costumbre, porque lo natural, por bueno que sea, se pierde si no es cuidado, y la educación nos hace siempre a su imagen, sea esta la que sea, a pesar de la naturaleza. Las semillas del bien, que la naturaleza deposita en nosotros, son tan pequeñas y delicadas que no pueden soportar el menor choque con una educación antagónica; tampoco se conservan tan cómodamente como degeneran, se funden y se convierten en nada, más o menos como los árboles frutales que, al tener todos su particularidad, conservan su especie mientras se les deja crecer, pero que la pierden en seguida para dar otros frutos muy distintos a los suyos en cuanto son injertados. Las hierbas tienen cada una su propiedad, su naturaleza y su singularidad, sin embargo, el hielo, el tiempo, la tierra o la mano del jardinero deterioran o mejoran su calidad; la planta que vimos en un lugar puede ser irreconocible en otro. Quien viera a los venecianos, un puñado de hombres que viven tan libremente que el peor

de ellos no querría ser el rey de todos, nacidos y educados de tal manera que no conocen otra ambición que la de observar quién se ocupará con mayor cuidado de mantener la libertad; así enseñados y habituados desde la cuna de tal manera que no aceptarían toda la felicidad de la tierra a cambio de perder la más mínima parte de su libertad; quien haya visto, digo, a esos personajes y fuera después a las tierras del que llamamos *gran señor*, al encontrar allí a gentes que solo nacieron para servirle y que, a fin de mantener su poder, le han dedicado toda su vida, ¿pensaría acaso que unos y otros son de la misma naturaleza, o más bien creería que, saliendo de una ciudad de los hombres, ha entrado en un parque de animales? Según cuentan, Licurgo,[6] el legislador de Esparta, había criado dos perros que eran hermanos, ambos amamantados con la misma leche, pero uno criado en la cocina y el otro acostumbrado en los campos al sonido de la trompa y el cuerno de caza. Queriendo mostrar al pueblo lacedemonio que los hombres son tal como la educación los hace, puso a los dos perros en pleno mercado, y entre ambos colocó una sopa y una liebre; uno corrió al plato y el otro a la liebre, y no obstante, declaró, son hermanos. Así pues, con sus leyes y su organización política los educó, y

[6] De Licurgo no están claras sus fechas de nacimiento ni defunción, pero se le atribuye buena parte de la filosofía de fondo que latía bajo las leyes y las costumbres espartanas, en las que se asimilaba la vida social a la estructura y la conducta militares.

les hizo tanto bien a los lacedemonios que cada uno de ellos tuvo en mayor estima morir de mil muertes que reconocer a otro señor que la ley y la razón.

Me complace rememorar una conversación que mantuvieron antaño uno de los favoritos de Jerjes,[7] el Gran Rey de los persas, y dos lacedemonios. Cuando Jerjes preparaba su gran ejército para la conquista de Grecia, envió a sus embajadores por las ciudades griegas a pedir agua y tierra: era la manera que tenían los persas de conminar a las ciudades a que se rindieran. No envió a nadie a Atenas ni a Esparta, porque los que Darío,[8] su padre, había enviado, los atenienses y espartanos los arrojaron a unos dentro de unos fosos y a otros a los pozos, diciéndoles que cogiesen sin dudar la tierra y el agua para llevársela a su príncipe; estas gentes no podían soportar que se atentara contra su libertad ni siquiera con la palabra. Al haber actuado de esa manera, los espartanos cayeron en la cuenta de que habían desencadenado el odio de los dioses, sobre todo de Taltibio, dios

[7] Jerjes I, hijo de Darío, que se nombrará más adelante, fue el quinto rey del Imperio persa o arqueménida.

[8] Darío I (549-486 a. C.). Padre de Jerjes I y tercer rey arqueménida, se le atribuye la implantación de un sistema monetario unificado, la imposición del arameo como idioma administrativo de la parte occidental del imperio, y la instauración de las denominadas *satrapías* como división administrativa imperial, en las que los denominados *sátrapas* actuaban como gobernadores.

de los heraldos, y acordaron enviar a Jerjes, a fin de apaciguarlos, a dos de sus ciudadanos para que se presentaran ante él y dispusiera de ellos como quisiera, resarciéndose de esa manera por los embajadores de su padre que habían matado. Dos espartanos, llamados Esperte y Bulis, se ofrecieron voluntarios para entregarse como pago; allí marcharon, y por el camino llegaron al palacio de un persa llamado Hidarnes, el cual era lugarteniente del rey en todas las ciudades costeras de Asia. Este les acogió con todos los honores y les ofreció un gran banquete; y, discurriendo la conversación de un tema a otro, les preguntó por qué rechazaban tanto la amistad del rey:

—Ved, espartanos —les dijo—, y conoced por mí, cómo honra el rey a aquellos que le sirven y creedme que, si estuvierais a su servicio, él haría lo mismo por vosotros y, si supiera que estáis con él, no tardaríais en ser gobernadores de alguna ciudad de Grecia.

—Sobre esto, Hidarnes, no podrías aconsejarnos bien —dijeron los lacedemonios—, porque el bien que nos prometes, tú lo has experimentado; pero el que nosotros disfrutamos, no lo conoces; has probado los favores de un rey, pero no sabes qué gusto tiene ni cuán dulce es la libertad. Ahora bien, si la hubieras experimentado, tú mismo nos aconsejarías defenderla, no ya con la lanza y el escudo, sino con uñas y dientes.

Sólo el espartano dijo lo que había que decir; pero tanto uno como el otro hablaron según habían sido educados, pues no podía ser que el persa hubiera echado de menos la libertad, no habiéndola tenido nunca, ni que el lacedemonio hubiese soportado la sujeción, habiéndola gozado.

Catón de Útica,[9] siendo todavía niño y estando aún bajo tutela, entraba y salía a menudo de casa de Sila, el dictador, tanto porque en razón de su rango y de la familia de la que procedía no se le cerraba nunca la puerta, cuanto por el parentesco que los unía. Llevaba siempre consigo a su maestro, como tenían entonces por costumbre los niños de buena familia. Y se dio cuenta de que en casa de Sila, en su presencia o por mandato suyo, se encarcelaba a unos o se condenaba a otros, que unos eran desterrados y otros estrangulados, que uno pedía que se confiscasen los bienes de un ciudadano y otro pedía la cabeza. En resumen, todo ocurría no como en casa de un magistrado de la ciudad sino como en casa de un tirano del pueblo; aquello no era un

[9] Catón de Útica o Catón, *el Joven* (95-46 a. C.). Magistrado y senador romano, opuesto al poder de César, a quien acusó de guerra ilegal por la campaña de las Galias, promulgando incluso que este fuera entregado a los germanos por la invasión de Germania. Pese a que el Senado conminó a César a abandonar dicha campaña, él prosiguió, fue declarado enemigo de Roma y se inició una guerra que acabó con la victoria de César. Catón se suicidaría después de este episodio.

palacio de justicia, sino una fábrica de tiranía. De este modo habló entonces el pequeño a su maestro:

> *Dadme un puñal, que esconderé entre mis ropas; entro a menudo en los aposentos de Sila antes de que se levante, y tengo el brazo lo bastante fuerte como para liberar la ciudad.*

He aquí unas palabras realmente propias de un Catón; fue este el comienzo de una vida digna de su muerte. Y, aunque no se mencionara su nombre ni su país, simplemente contando los hechos tal como discurrieron, el suceso hablaría por sí solo; podría afirmarse sin vacilar que era romano y que había nacido en Roma, cuando esta era libre. ¿Por qué digo todo esto? Desde luego no lo hago porque crea que el país o el territorio sean determinantes, puesto que, en todos los países, en todos los ambientes, es amarga la sumisión y agradable la libertad; sino porque soy de la opinión de que hay que compadecer a aquellos que, al nacer, se encontraron con el yugo al cuello y excusarles o perdonarles si, al no haber conocido el menor atisbo de libertad y al no estar sobre aviso, no se dan cuenta en absoluto del mal que supone ser esclavos. Si existiera un país, como el que describe Homero de los cimerios, donde el sol se mostrara a los hombres bajo otro aspecto y, tras alumbrarlos durante

seis meses, los dejara somnolientos en la oscuridad sin volver a visitarles durante el otro medio año; si aquellos que nacieran durante esa larga noche no hubieran oído hablar de la claridad, ¿nos sorprendería que, no habiendo visto la luz del día, se acostumbrasen a las tinieblas en que han nacido, sin desear la luz? Nadie se lamenta de no tener lo que jamás tuvo, y el pesar no viene jamás sino después del placer y consiste siempre en el conocimiento del mal y el recuerdo de la alegría pasada. La naturaleza del hombre es ser libre y querer serlo; pero también su naturaleza es tal que se pliega naturalmente a lo que la educación le dicta.

Digamos, pues, que todas las cosas de las que se nutre y a las que se acostumbra son como naturales para el hombre; pero sólo le es innato aquello a lo que le llama su naturaleza simple y no alterada; así, la primera razón de la servidumbre voluntaria es la costumbre, como sucede con los más bravos caballos rabones, que al principio muerden el freno y luego gustan de él, y mientras que al principio coceaban al ser ensillados, después se ufanan con sus arneses y, orgullosos, se pavonean bajo la armadura. Dicen que siempre han estado sometidos, que sus padres han vivido así; creen estar obligados a soportar el mal, y se engañan mediante ejemplos, y ellos mismos recurren al tiempo para fundamentar la dominación de aquellos que los tiranizan; pero el tiempo jamás otorga el derecho de hacer el mal, sino que aumenta la ofensa. Siempre se encuentra

a algunos mejor dispuestos que otros, los cuales sienten el peso del yugo y no pueden dejar de sacudírselo, quienes jamás se acostumbran a la sumisión y quienes, al igual que Ulises, que por mar y tierra trató siempre de ver el humo de su casa, no pueden dejar de pensar en sus privilegios naturales y recordar a sus predecesores y su estado original. Son estos los que, al tener la mente despejada y el espíritu clarividente, no se contentan, como el populacho, con ver lo que tienen a la vista, sino que miran en todas direcciones y rememoran también las cosas pasadas para juzgar las del porvenir y ponderar las presentes. Son los que, al tener de por sí la cabeza bien puesta, se han tomado la molestia de pulirla por el estudio y el saber. Estos, aun cuando la libertad se hubiese perdido por completo, la imaginarían, la sentirían en su espíritu, e incluso la saborearían y seguirían repudiando la servidumbre por mucho que se la adornase.

El Gran Turco advirtió que los libros y la doctrina proporcionan a los hombres, más que cualquier otra cosa, el sentido y el entendimiento de reconocerse como tales, y el odio por la tiranía, esto explica que no tenga en sus tierras a muchos sabios, ni tampoco los solicite. Ahora bien, por lo común, el gran celo y la inclinación de aquellos que han conservado a pesar de los tiempos la devoción por la libertad, por muchos que sean, es estéril, porque no se ponen de acuerdo entre ellos; bajo el tirano, han sido totalmente despojados de la libertad de obrar, de hablar y casi de pensar, y permanecen aislados en sus fantasías. Así pues, Momo, el dios burlón,

aun se mofó poco cuando vio que el hombre que Vulcano había creado carecía de una ventanilla en el corazón para que, por ella, se pudiesen ver sus pensamientos. Se ha dicho que Bruto, Casio y Casca,[10] cuando emprendieron la liberación de Roma, o más bien del mundo entero, no quisieron que Cicerón, ese gran celador del bien público como jamás hubo otro, tomase parte; estimaron su corazón demasiado débil para tan alta empresa; confiaban en su voluntad, pero no estaban seguros de su valor. Y, sin embargo, quien quiera sopesar los hechos del pasado y los anales antiguos, hallará muy pocos o ninguno de los que, viendo a su país mal dirigido y en malas manos, y tomaron, con buenas, cabales y sinceras intenciones la decisión de liberarlo, no lo hayan conseguido: la propia libertad les allana el camino. Harmodio y Aristogitón,[11] Trasíbulo,[12] Bruto,

[10] Marco Junio Bruto, Cayo Casio Longino y Publio Servilio Casca, tres de los principales conspiradores y artífices del magnicidio de Julio César, que pretendían frenar la deriva monárquica y absolutista del emperador romano. Al parecer, tras acabar con César, tuvieron que salir huyendo de Roma, precisamente por el «amor» popular al dictador y el rechazo al asesinato cometido por quienes pretendían acabar con la tiranía.

[11] Harmodio y Aristogitón, ambos muertos el 514 a. C., llevan a gala el apelativo de «los Tiranicidas», atribuido por los atenienses de su época después de que acabaran con la vida de Hiparco de Atenas, uno de los hijos de Pisístrato. Aunque parece que las razones del magnicidio fueron de carácter personal, ambos pasaron a la historia de Atenas como héroes de la libertad.

[12] Trasíbulo (455-388 a. C.). General ateniense que se enfrentó al gobierno de los Treinta Tiranos.

el Viejo,[13] Valerio y Dion,[14] tan virtuosamente como lo pensaron, felizmente lo ejecutaron; en tales casos, casi nunca al buen deseo defrauda la fortuna. Bruto, *el Joven*, y Casio suprimieron muy felizmente la servidumbre, pero murieron trayendo la libertad, aunque no miserablemente (¿pues qué blasfemia sería decir que hubo algo de miserable en estas gentes, en su muerte o en su vida?), pero sí con gran perjuicio, desgracia y ruina para la República que fue, al parecer, enterrada con ellos. Las otras acciones emprendidas después contra los emperadores romanos no fueron más que conjuras urdidas por algunos ambiciosos a los que no hay que tener lástima por los inconvenientes que sufrieron, pues es fácil darse cuenta que desearon no suprimir, sino remover la corona, pretendiendo expulsar al tirano, pero manteniendo la tiranía. A esos ni yo mismo les habría deseado suerte, y me alegro de que hayan mostrado con

[13] Lucio Junio Bruto. No debe confundirse con el Bruto que participó en el magnicidio de Julio César. Se desconoce su fecha de nacimiento pero murió en el 509 a. C. Conocido como uno de los fundadores de la República romana, lideró una revuelta contra Tarquinio, *el Soberbio*, el último de los reyes etruscos, después de que un hijo de este violara a una noble llamada Lucrecia, que se suicidaría después de la agresión. Tras la expulsión de la dinastía tarquinia, se creó un senado y fue instituida la República, de la que Lucio Junio Bruto fue uno de sus primeros cónsules. *(N. de los T.)*

[14] Entendemos que se refiere aquí a Dion Crisóstomo, del que ya se ha hecho una nota previamente (véase p. 29, nota 23).

su ejemplo que no se debe abusar del santo nombre de libertad para llevar a cabo malas empresas.

Pero, volviendo al hilo de mi discurso, del que casi me había apartado, la primera razón por la cual los hombres sirven de buen grado es la de que nacen siervos y son educados como tales. De esta se deduce otra, que bajo el yugo del tirano, la gente se vuelve fácilmente cobarde y apocada. Le estoy muy agradecido a Hipócrates, el gran padre de la medicina, por haberse cuidado de ello y haberlo escrito así en uno de sus tratados, que tituló *De las enfermedades*. Este personaje, mostró desde luego un gran corazón, y bien lo puso de manifiesto cuando el gran rey quiso atraerle a fuerza de ofrecimientos y grandes presentes, a lo cual él respondió francamente que sentiría muchos escrúpulos al dedicarse a curar a los bárbaros que querían matar a los griegos, y al servirle con su arte a él, que proyectaba someter a Grecia. La carta que le envió se encuentra hoy entre sus escritos y siempre será un testimonio de su buen corazón y de su noble naturaleza. Por lo tanto, es cierto que con la pérdida de la libertad se pierde a la vez el valor. Las gentes sometidas no sienten ni alegría ni decisión en el combate; encaran el peligro casi como atados y totalmente entumecidos, a manera de algo impuesto y no sienten en su corazón el ardor de la libertad, que hace despreciar el peligro y alimentar el deseo de alcanzar, aun a costa de su muerte, rodeado de sus

compañeros de lucha, el honor y la gloria. Los hombres libres disputan por saber quién es el mejor en luchar por el bien general, porque sienten que en él se encuentra el interés particular; todos esperan tener su parte, tanto en la derrota como en la victoria; en cambio, los esclavos carecen de valor guerrero y su débil y blando corazón es incapaz de llevar a cabo grandes empresas. Los tiranos están perfectamente al tanto de todo esto y, al ver cuál es su condición, incluso la propician para debilitarles aún más.

Jenofonte, uno de los historiadores más dignos y de primer rango entre los griegos, escribió un libro en el que hace hablar a Simónides[15] con Hierón,[16] tirano de Siracusa, de las miserias del tirano; obra llena de útiles y sólidas admoniciones y en la que se evidencia cierta gracia particular. Quisiera Dios que todos los tiranos que han existido la hubieran tenido ante los ojos y les hubiera servido de espejo; me cuesta creer que no hubiesen reconocido en él sus propias miserias, ni sentido vergüenza de sus actos. En este tratado se cuenta la penosa situación en que se hallan los tiranos, los cuales, obligados a hacer

[15] Simónides de Ceos (556-468 a. C.). Poeta e intelectual griego y principal exponente de la expansión cultural panhelénica.

[16] Hierón I, muerto en el 467 a. C., déspota de Gela y de Siracusa, aplicó una política de fuerte expansionismo militar, que incluía la deportación masiva de muchas de las poblaciones conquistadas, para asentar en ellas a sus tropas de mercerarios.

el mal a todos, a todos temen. Entre otras cosas, afirma que los malos reyes se sirven de extranjeros en la guerra, teniéndoles a sueldo, pues no se atreven a confiar las armas a su pueblo, al que han maltratado de muchas formas. (Ha habido buenos reyes, que también tuvieron a sueldo a tropas extranjeras, como los mismos franceses, pero más en otros tiempos que ahora, aunque con distinta intención, la de preservar a los suyos, sin reparar en gastos, a fin de poner a salvo a sus hombres. Es lo mismo que declaraba Escipión, creo que era el gran Africano,[17] quien prefería salvar a un ciudadano que derrotar a cien enemigos.) Pero lo cierto es que el tirano jamás piensa que su poder está totalmente asegurado, mientras quede por debajo de él alguien con valor. Y así, con razón, se le puede aplicar lo que Trasón, en Terencio, se vanagloria de haber echado en cara al coronel de los elefantes:

> *...¿acaso eres tan fiero*
> *justamente porque mandas sobre las fieras?*[18]

[17] Publio Cornelio Escipión, *el Africano*, político romano y general durante la Segunda Guerra Púnica, es conocido como artífice de la mayoría de la expansión militar romana en la Península Ibérica y por la victoria sobre Aníbal en la batalla de Zama.

[18] Terencio: *El eunuco* (es.scribd.com/document/76383026/terencio-el-eunuco).

Pero esa astucia de tirano, embrutecer a sus súbditos, no se puede conocer con más certeza que por lo que Ciro[19] hizo a los lidios cuando, tras haber conquistado Sardes, la capital de Lidia, y teniendo a su merced a Creso, aquel rey tan rico, y habiéndole hecho prisionero, le comunicaron que los sardos se habían sublevado; no tardó en reducirlos y sujetarlos, mas, no queriendo saquear ciudad tan bella, ni encontrarse siempre en la tesitura de mantener en ella a un ejército de guarnición, se le ocurrió una genial idea para asegurársela; estableció burdeles, tabernas y juegos públicos, e hizo publicar una disposición mediante la cual sus habitantes podían hacer uso de ellos. Esta disposición resultó tan eficaz que desde entonces nunca más fue necesario echar mano de la espada contra los lidios. Estas pobres y miserables gentes se entretuvieron en inventar todo tipo de juegos, hasta el punto de que los latinos han compuesto con ello su vocablo, y lo que nosotros llamamos pasatiempos, ellos lo llaman *lude*, refiriéndose a Lidia. No todos los tiranos han declarado de manera tan explícita que quisieran corromper a sus gentes, pues lo cierto es que lo que este ordenó de manera formal y efectiva,

[19] Ciro II (600/575-530 a. C.). Fundador del Imperio persa o arquémida, su política imperial se expandió a Media (aproximadamente al noroeste del actual Irán), Lidia (al oeste de la actual Turquía), las denominadas *provincias orientales* (conformadas por lo que hoy son Afganistán, Tayikistán, Uzbekistán y Turkmenistán) y las actuales Palestina y Siria.

la mayor parte lo llevaron a cabo en secreto. En verdad, esta es la tendencia natural del populacho, cuyo número es siempre mucho mayor en las ciudades: sospecha de aquel que le ama y confía en quien le engaña. No penséis que hay pájaro que caiga más fácilmente en la trampa engañado por el señuelo, ni pez que pique más prontamente el anzuelo cautivado por el cebo, como esos pueblos seducidos por la servidumbre al menor halago que se les haga; y no deja de asombrarnos que se abandonen tan rápidamente por poco que se les adule. Los teatros, los juegos, las farsas, los espectáculos, los gladiadores, los animales exóticos, las medallas, los cuadros y otros engaños semejantes fueron para los pueblos antiguos los cebos de la servidumbre, el precio de su libertad y los instrumentos de la tiranía. Este sistema, esta práctica, estas seducciones utilizaban los antiguos tiranos para narcotizar a sus súbditos bajo el yugo. De ese modo, los pueblos embrutecidos, encontrando encantadores estos pasatiempos y divertidos por el vano placer que les ponía ante los ojos, se acostumbraron a servir tan neciamente, aunque mucho peor que los niños, que por ver las resplandecientes imágenes de los libros ilustrados, aprenden con ello a leer. Los tiranos romanos tuvieron además otra gran idea: festejar a menudo las decurias públicas, donde se entregaban a los excesos de la gula. El más inteligente y avispado de ellos jamás habría dejado su escudilla de sopa para recobrar la libertad de la república de Platón. Los tiranos mostraban su

generosidad repartiendo un cuarto de trigo, una medida de vino y un sestercio, y era lastimoso oír gritar entonces: «¡Viva el rey!»; los muy estúpidos no se daban cuenta de que no hacían más que recobrar parte de lo que era suyo, y que el tirano no habría podido ofrecérselo si antes no se lo hubiera quitado. Cualquiera de los que hoy atesoraban sestercios y se hartaban en los festines públicos, bendiciendo a Tiberio y a Nerón por su magnanimidad, podía, al día siguiente, verse obligado a entregar sus bienes para satisfacer la avaricia del tirano, a sus hijos para saciar su lujuria y hasta su sangre para alimentar la crueldad de aquellos espléndidos emperadores, y todo ello sin decir una palabra, inertes como una piedra. El populacho siempre ha actuado así: se entrega con pasión a los placeres de que no puede disfrutar sin poner en juego su dignidad, y es insensible al dolor que no puede soportar sin envilecerse. No conozco a nadie que en el presente, al oír hablar de Nerón, no tiemble incluso ante el sobrenombre de este monstruo vil, de esta infecta y sucia peste del mundo; y, sin embargo, de éste, de este incendiario, de este verdugo, de esta bestia salvaje puede decirse que, tras su muerte, tan vil como su vida, el noble pueblo romano tuvo tal disgusto acordándose de sus juegos y de sus festines que nada le hubiera costado vestirse de luto en prueba de su dolor; de este modo lo ha descrito Cornelio Tácito, autor serio y fidedigno donde los haya, pero nada debe extrañarnos de un pueblo que había hecho lo mismo antaño a la muerte

de Julio César, quien suspendió las leyes y la libertad; en mi opinión no hubo en este personaje nada que merezca la pena, porque su humanidad misma, que tanto se ensalza, fue más perjudicial aún que la crueldad del más salvaje tirano que jamás hubiera existido, porque, a decir verdad, fue esa venenosa dulzura suya la que edulcoró la servidumbre del pueblo romano. Pero después de su muerte, el pueblo que aún conservaba en su boca el sabor de sus banquetes, y en el espíritu el recuerdo de sus prodigalidades, para rendirle honores e incinerarlo, amontonó los bancos de la plaza, y después le erigió una columna como al padre del pueblo (así rezaba la inscripción), y le rindió más honores, por muerto que estuviera, que los que hubiera debido rendir a cualquier otro hombre en el mundo, a no ser a aquellos que lo habían matado. Los emperadores romanos no olvidaron asumir ante todo el título de tribuno del pueblo, tanto porque este cargo era considerado santo y sagrado como porque así estaba establecido para la defensa y protección del pueblo; por este medio se aseguraban la confianza del pueblo, como si fuera suficiente oír el nombre sin percibir los efectos. En la actualidad no son menos perjudiciales los que cometen toda clase de daños escudándose en algunas hermosas palabras sobre el bien público y el bienestar común. Pues tú conoces bien, oh, Longa, las fórmulas que en algunos lugares se utilizaban con bastante finura; pero, en la mayoría de los casos, desde luego, no puede haber delicadeza donde hay tanta impudicia. Los reyes de Asiria, y

posteriormente los de Media, raras veces aparecían en público, con el fin de que el populacho creyera que eran algo más que hombres y crear esta ilusión en aquellos que alimentaban su imaginación con cosas que jamás habían visto. Así, todas las naciones que estuvieron largo tiempo sometidas al Imperio asirio se acostumbraron a servir gracias a este misterio, y obedecían más a gusto al no saber a qué amo servían, ni tan solo si ese amo existía, y todos tenían miedo de alguien a quien nadie había visto jamás. Los primeros reyes egipcios apenas se mostraban en público sin llevar un gato, una rama o una luz sobre la cabeza, enmascarados de ese modo podían presentarse como magos y, debido a la extrañeza que ello causaba, conseguían reverencias y admiración; aunque en gentes que hubieran sido menos necias o hubieran estado menos embrutecidas hubieran sido motivo de chanzas y burlas. Es realmente lamentable oír hablar de cuántas cosas hacían los tiranos del pasado para afianzar su tiranía y de los truquitos a los que recurrían, encontrando siempre al pueblo tan dispuesto a todo que no tenían más que tender la red para que cayera en ella, siendo más fácilmente engañado y sometido cuanto más se burlaban de él.

¿Qué diré de otra patraña que los pueblos antiguos adoptaron como moneda corriente? Creyeron firmemente que el pulgar de Pirro,[20] rey de los

[20] No hemos conseguido aclarar si esta leyenda se refiere a Pirro I de Epiro, o a alguno de sus dos herederos.

epirotas, hacía milagros y curaba a los enfermos del bazo; pero aún dieron más crédito al cuento añadiendo que aquel dedo, tras haberse consumido el cuerpo en el fuego, había sido encontrado ileso entre las cenizas. Así es como el pueblo estúpido cree con devoción las mentiras que él mismo forja y muchos autores así lo afirman, de tal manera que resulta evidente que solo han recogido los rumores del populacho. Vespasiano,[21] volviendo de Asiria y de paso por Alejandría para dirigirse a Roma a fin de tomar posesión del imperio, obró muchos prodigios; recompuso a los cojos, devolvió la vista a los ciegos, y así muchas cosas más que no podrían ser creídas, en mi opinión, más que por tontos aún más ciegos que aquellos a quienes se pretendía curar. Y hasta los mismos tiranos se extrañaban de que los hombres pudiesen soportar el que uno solo les perjudicara; se servían de la religión a modo de escudo y, si era posible, tomaban prestada alguna muestra de divinidad para el mantenimiento de su malvada vida. Salmóneo, si damos crédito a la sibila de Virgilio en su infierno, por haberse burlado del pueblo y haber intentado hacer de Júpiter, se ve en el averno:

[21] Tito Flavio Vespasiano (9-79) comandó la represión de la llamada Gran Revuelta Judía, que se extendería del año 66 al 73. En el año 69, cuando se disponía a sitiar Jerusalén, fue nombrado emperador por el Senado, después de que Nerón se suicidara en el 69 y fueran nombrados tres emperadores en un breve período de tiempo.

A Salmóneo vi también pagando cruel castigo
por imitar los fuegos de Júpiter y los sonidos del Olimpo.
Llevado este por cuatro caballos y agitando una antorcha,
por los pueblos de los griegos y la ciudad en el centro de la Élide
marchaba triunfante, y pedía para sí honor de dioses,
pobre loco que las nubes y el rayo inimitable
simulaba con bronces y con el trote de los cascos de los caballos.
Pero el padre todopoderoso blandió su dardo entre el denso
nublado, no antorchas o los fuegos humeantes
de las teas, y lo hundió de cabeza en el profundo abismo.[22]

Si aquel que lo único que hizo fue hacer el necio se encuentra ahora muy bien allá abajo, creo que los que han abusado de la religión para hacer el mal se encontrarán allí en una situación mucho más desagradable.

Los nuestros sembraron en Francia algo semejante: sapos, flores de lis, la ampolla y la oriflama; por mi parte, y sea como quiera, no deseo dejar de creer, porque ni nosotros ni nuestros ancestros hemos tenido motivo para ello, pues hemos tenido siempre reyes tan buenos en la paz y tan valientes

[22] Virgilio: *La Eneida*, Libro VI, versos 585-594. *(N. de los T.)*

en la guerra, que aunque nacieron reyes, no parece que hayan sido hechos, como los demás, por la naturaleza, sino elegidos por Dios omnipotente antes de nacer, para gobierno y conservación de este reino. Y, aunque esto no fuera así, no quisiera entrar en discusión para debatir la verdad de nuestra historia, ni desmenuzarla con el fin de no desvirtuar tan sugerente tema, en el que podrán lucirse aquellos autores que se ocupan de la poesía francesa, ahora no solo en franca mejoría, sino, como así parece, renovada gracias a poetas como Ronsard, Baïf, Du Bellay, quienes en este arte, hacen avanzar tanto nuestra lengua que me atrevo a esperar que pronto no tendremos nada que envidiar a los griegos ni a los latinos sino tan solo su derecho de ser predecesores. Y, sin duda, haría yo un gran daño a nuestra poesía (pues uso con gusto esta palabra, y no me desagrada, porque aunque muchos la hayan convertido en algo mecánico, yo veo sin embargo a bastante gente capaz de ennoblecerla y de devolverle su brillo primigenio), pero, como decía, le haría un gran daño si le arrebatase ahora estos bellos relatos del rey Clovis, con los que ya me parece ver cómo se entretuvo, complacida, la vena poética de nuestro Ronsard en su «Franciade»; presiento su alcance, conozco su agudeza y sé su gracia; tratará de la oriflama como los romanos de sus escudos sagrados; «Escudos caídos del cielo», que decía Virgilio; cuidará de nuestra ampolla, tanto como los atenienses lo hicieron del cesto de Erisictón; hará que se hable de nuestros

ejércitos como ellos de su olivo, que se encuentra aún en la torre de Minerva. Desde luego, sería ultrajante por mi parte querer desmentir nuestros libros y pisar el terreno a nuestros poetas. Pero, volviendo al tema que nos ocupa y del que no sé muy bien por qué me aparté, jamás ha sucedido que los tiranos no se hayan esforzado para tener la seguridad de que el pueblo se acostumbre a ellos, no solo a guardarles obediencia y servidumbre, sino incluso devoción. Todo lo que he dicho hasta aquí sobre los sistemas empleados por los tiranos para someter a las gentes sólo sirve para el populacho.

Llego ahora a un punto que es, en mi opinión, el resorte y el secreto de la dominación, el sostén y el fundamento de la tiranía. Quien piense que las alabardas y los esbirros salvan a los tiranos, se equivocaría bastante a mi juicio. Se apoyan en ellos más por pura formalidad y por empavorecer que porque confíen en ellos. Los arqueros impiden la entrada al palacio a los andrajosos que carecen de cualquier medio, pero no a los que van armados y pueden llevar a cabo cualquier empresa. Desde luego sería muy fácil contar cuántos emperadores romanos escaparon a algún peligro gracias a la ayuda de su guardia pretoriana y los que fueron asesinados por esta misma. No son las tropas de caballería, ni las compañías de infantería, ni tampoco las armas las que defienden al tirano; puede que en un principio no se dé crédito, pero es cierto. Siempre son cuatro o cinco los que sostienen al tirano; cuatro o cinco

los que subyugan a toda la nación; en todo momento, han sido cinco o seis los confidentes del tirano, los que se acercan a él por su propia voluntad, o son llamados por él, para convertirse en cómplices de sus crueldades, compañeros de sus placeres, proxenetas de sus voluptuosidades y los que comparten el botín de sus pillajes. Y estos dominan de tal modo a su jefe, que le obligan a autorizar sus propias crueldades. Estos seis tienen a seiscientos que prosperan bajo su protección, y hacen con ellos lo que aquellos hacen con el tirano. Estos seiscientos tienen bajo su poder a seis mil, a quienes han elevado a cargos de importancia y a quienes otorgan el gobierno de las provincias, o la administración del tesoro público, con el fin de favorecer su avaricia y su crueldad, para ejecutarlas cuando convenga y causar tantos males por todas partes que no puedan mover un dedo sin consultarles, ni eludir las leyes y sus consecuencias sin recurrir a ellos. Extensa es la continuación de este proceso, y quien quiera divertirse siguiendo este filón verá que no son seis mil, sino cien mil, millones los que se anudan al tirano, sirviéndose de este hilo como Júpiter, que, según Homero, se jactaba de arrastrar hacia sí a todos los dioses si tiraba de la cadena. De ahí vino el aumento del número de senadores bajo Julio César, el establecimiento de nuevas funciones y la institución de cargos; desde luego, esto no se hizo para mejorar y reformar la justicia, sino para crear nuevos apoyos a la tiranía. En suma, se llega a un punto en que,

gracias a la concesión de favores, a las ganancias, o a las compensaciones que se obtienen con los tiranos, hay casi tanta gente para quien la tiranía es provechosa como para quien la libertad sería deseable. Del mismo modo que, según los médicos, si en el cuerpo humano hay una parte corrompida, aunque el resto esté sano, pronto se reúnen en aquella los males; del mismo modo, en cuanto un rey se erige en tirano, toda la hez del reino —y no me refiero a ese montón de ladronzuelos y desorejados, que no pueden hacer ni mal ni bien en una república, sino a los que están poseídos por una ardiente ambición y una notable avaricia— se acumula a su alrededor y le apoya para tener parte en el botín y convertirse a sí mismos, bajo su égida, en pequeños tiranos. De ese modo actúan los grandes ladrones y los célebres corsarios; unos recorren el país mientras otros asaltan a viajeros; unos permanecen emboscados y otros al acecho; unos masacran mientras otros saquean; y aunque están igualmente estructurados en jerarquías y unos solo sean lacayos y otros los jefes de la asamblea, no obstante no hay uno solo que, en definitiva, no saque algún provecho, si no del botín principal, al menos de lo que se ha encontrado. Se dice que los piratas de Cilicia no solo se unieron tantos que hubo que enviar contra ellos a Pompeyo, *el Grande*, sino que consiguieron firmar alianzas con varias grandes ciudades, al abrigo de las cuales se resguardaban tras cada incursión y a las que, a modo de recompensa, cedían parte del botín.

Así es como el tirano somete a sus súbditos, a unos por medio de los otros, y está protegido por aquellos de los que, si tuvieran algún valor, debería recelar y, como suele decirse, para hendir la madera hay que emplear cuñas de la misma materia. Ved a sus arqueros, sus guardias y sus alabarderos; no es que no padezcan ellos mismos de la opresión del tirano, pero abandonados de Dios y de los hombres están satisfechos de soportar el mal, no para devolvérselo a quien se lo causa, sino a aquellos que lo soportan como ellos y que no pueden revolverse. Sin embargo, viendo a esa gente que adula al tirano para sacar provecho de su tiranía y de la servidumbre del pueblo, me quedo asombrado de su maldad y en ocasiones siento piedad por su estupidez. Pues, a decir verdad, ¿qué otra cosa es acercarse al tirano, sino alejarse de su libertad y, por así decir, abrazar la servidumbre? Que dejen de lado su ambición y se descarguen de su avaricia, y que se miren después a sí mismos y se reconozcan, y verán claramente que los ciudadanos y los campesinos, a quienes pisotean y tratan peor que a presidiarios o esclavos, a pesar de estar tan maltratados, son, no obstante, afortunados y hasta cierto punto libres. El labrador y el artesano, por muy sometidos que estén, viven tranquilos cumpliendo con aquello que se les manda; pero el tirano ve a los que le rodean halagándole y mendigando sus favores; no basta con hacer lo que les ordena el tirano, sino que deben pensar lo que él quiere que piensen y, a menudo, para complacerle, deben

incluso anticiparse a sus deseos. No están solamente obligados a obedecer, sino que deben también complacerle, doblegarse a sus caprichos; atormentarse, matarse a trabajar en sus asuntos, y también disfrutar con su placer, sacrificar sus gustos al suyo, anular su personalidad, despojarse de su propia naturaleza, estar atentos a sus palabras, a su voz, a sus señales y a sus guiños; no tener ojos, pies ni manos como no sea para estar atento a sus deseos, y para adivinar sus pensamientos. ¿Es esto vivir feliz? ¿Puede llamarse a esto *vivir*? ¿Hay en el mundo algo menos soportable, no digo ya para un hombre sensato, o para un hombre bien nacido, sino tan solo para cualquiera que tenga un mínimo de sentido común o, sin más, un resto de humanidad? ¿Qué condición es más miserable que la de vivir así, sin tener nada que sea propio, debiendo a otro el gusto, la libertad, el cuerpo y la vida?

Pero se ven obligados a servir para atesorar bienes, como si pudieran ganar algo que fuera suyo, ya que no pueden decir que se posean a sí mismos; y, como si alguien pudiera tener algo propio bajo un tirano, quieren hacer que los bienes sean suyos, y no recuerdan que son ellos mismos quienes le dan la fuerza para quitarle todo a todos y no dejar nada de lo que se pueda decir que pertenece a alguien. Saben, no obstante, que nada ata más a los hombres a su crueldad que los bienes, que para él no hay crimen alguno digno de muerte que estar en posesión de ellos; que sólo ama las riquezas y se deshace de los ricos, quienes vienen

a presentarse, como ante el carnicero, para ofrecerse de ese modo cebados y engordados, y despertar así su apetito. Esos favoritos no deberían recordar tanto a los que han atesorado muchos bienes por medio de los tiranos como a los que, tras haberlas amasado durante un tiempo, han perdido posteriormente los bienes y la vida; no deberían evocar cuántos han ganado riquezas, sino cuán pocos las han conservado. Recórranse todas las historias antiguas, obsérvense aquellas de las que guardamos memoria, y se verá claramente cuán grande es el número de los que, habiendo ganado por malos medios el favor de los príncipes, empleando su maldad, o abusando de su simplicidad, han sido finalmente aniquilados por ellos, y cuanta más facilidad encontraron para encumbrarlos tanto más llegaron después al conocimiento de su inconstancia para abatirlos; desde luego, de tanta gente como se ha encontrado cerca de tantos reyes nocivos, poca o ninguna ha dejado de probar en sus propias carnes la crueldad del tirano al que antes habían azuzado contra los demás. Frecuentemente, tras haberse enriquecido a la sombra de sus favores con el despojo de los demás, ellos mismos le han enriquecido al final con su propio despojo.

Incluso los hombres de bien, si alguno puede haber entre los cortesanos del tirano, por mucho que disfruten de este privilegio y por más que reluzcan en ellos la virtud y la integridad, que vistas de cerca siempre inspiran hasta a los más malvados cierto respeto, pero como digo los hombres de bien poco

pueden durar, han de darse cuenta del mal común y experimentar en ellos la tiranía. Séneca, Burro, Trasea, esta terna de gente de bien, a dos de los cuales su mala fortuna acercó al tirano y puso en sus manos la dirección de sus asuntos, siendo los dos estimados por él, los dos amados, incluso uno de ellos le había educado y tenía como prenda de su amistad la educación de su infancia, estos tres son testimonio suficiente, por su muerte cruel, de cuán poca seguridad hay en el favor de un amo perverso. Y, de hecho, ¿qué amistad puede esperarse de aquel que tiene un corazón tan duro como para odiar a su reino, que, paradójicamente, le obedece dócilmente, y que, por no saber amar, se empobrece a sí mismo y destruye su imperio?

Ahora bien, si se quiere decir que aquellos se encontraron con dichos inconvenientes por haber vivido rectamente, que se observe con detenimiento el entorno de aquel y se verá que aquellos que vivieron en su gracia y se mantuvieron en ella por medios maliciosos no duraron más. ¿Quién ha oído hablar de amor más desprendido y de afecto más obstinado, quién ha leído jamás algo parecido a la constante y entregada dedicación de aquel a Popea? No obstante, posteriormente, él mismo la envenenó. Agripina, su madre, mató a su marido Claudio para entregarle el imperio; para favorecerle, jamás tuvo ningún escrúpulo en hacer o sufrir lo que fuese necesario. Sin embargo, su propio hijo, fruto de sus entrañas, aquel a quien ella misma había convertido

en emperador, después de varias tentativas fracasadas, finalmente le quitó la vida; y aunque no hubo nadie que censurara tan justo castigo, sin embargo, provocó una desaprobación general el saber que había sido su propio hijo, por quien tanto había hecho. ¿Quién fue más fácil de manejar, más simple y, por mejor decir, más tonto que Claudio, el emperador? ¿Quién se ha sentido nunca más atraído por una mujer que él por Mesalina? Y, al final, la puso entre las manos del verdugo. La simpleza sería el atributo de los tiranos si esta consistiera en no saber hacer ningún bien. Pero es difícil saber por qué, en definitiva, por poca inteligencia que posean, esta se despierta para ser especialmente crueles con los suyos. Son bien conocidas las palabras de aquel otro[23] que, al ver descubierta la garganta de su mujer, a quien amaba locamente y sin la cual parecía que no supiera vivir, la arrulló con estas bellas palabras: «Este hermoso cuello sería cortado tan pronto lo ordenase». He aquí por qué la mayor parte de los tiranos antiguos fueron asesinados por sus mismos favoritos, quienes conociendo la naturaleza de la tiranía, desconfiaban de la voluntad y del poder del tirano. Así fue asesinado Domiciano por

[23] La Boétie se refiere a Calígula. *(N. de los T.)*

Estéfano,[24] Cómodo[25] por una de sus amantes, Antonino por Macrino, y así casi todos los demás.

Esta es la razón de por qué un tirano nunca es amado ni ama él mismo jamás; la amistad es algo sagrado, solo la conocen los hombres de bien, y solo se mantiene fuerte por el amor mutuo y se alimenta no tanto de beneficios como por una vida honorable; lo que hace que un amigo esté seguro de otro es el conocimiento que tiene de su integridad; tiene como garantía de ello la naturaleza de su carácter amable, su confianza y su constancia. No puede

[24] Tito Flavio Domiciano (51-96), hijo de Vespasiano y sucesor del corto imperio de su hermano Tito Flavio Sabino, que murió de manera súbita por una extraña enfermedad, gobernó durante quince años. Estéfano, intendente de Flavia Domitila, sobrina del emperador, había pedido audiencia para entregarle a Domiciano un escrito sobre una supuesta conspiración contra él, audiencia que aprovechó para apuñalarle con una daga mientras el emperador leía la presunta denuncia.

[25] Lucio Aurelio Cómodo Antonino (161-192). Hijo de Marco Aurelio, reinó junto a su padre en vida y, posteriormente, en solitario. Paranoico y narcisista, al parecer ordenó que se levantaran estatuas suyas vestido de Hércules a lo largo de todo el imperio. Cómodo no fue exactamente asesinado por una amante. Marcia, su cortesana más cercana, intentó envenenarle pero el emperador vomitó y, mientras se recuperaba del malestar, ella y otros miembros de la corte convencieron a un liberto llamado Narciso para que le estrangulara en sus aposentos.

haber amistad donde hay crueldad, deslealtad o injusticia; y cuando se reúnen los infames, se trata de una conspiración, nunca de una asociación amistosa; no se aman, se temen; no son amigos, sino cómplices. Ahora bien, aunque todo esto no constituyera un obstáculo, aun así sería difícil encontrar en un tirano un amor seguro, pues al estar por encima de todos, y al no tener nadie a su altura, se encuentra ya más allá de los límites de la amistad, que tiene su auténtico fundamento en la igualdad, que no busca nunca la diferencia, sino que es siempre igual. He aquí por qué existe entre los ladrones (eso dicen) alguna fidelidad en el reparto del botín; entre ellos se sienten iguales y compañeros; y si no se estiman entre sí, al menos se temen los unos a los otros, y no quieren debilitar su fuerza creando divisiones. En cambio, los favoritos del tirano nunca pueden estar seguros, porque ellos mismos le han demostrado que lo puede todo y que ningún derecho ni deber alguno le obliga a nada, así que el tirano pasa a creer que su voluntad es la única razón, careciendo por ello de compañeros y, por lo tanto, se ve en la necesidad de ser el amo de todos. Así pues, es de lamentar que, ante tantos y tan claros ejemplos y ante un peligro tan notorio, nadie quiera escarmentar en cabeza ajena, y que tanta gente se aproxime voluntariamente al tirano sin que haya nadie lo bastante perspicaz y atrevido como para decirle lo que le dijo, según narra el cuento, el zorro al león que se hacía pasar por enfermo: «Iría muy a gusto a verte a

tu guarida, pero veo muchas huellas de animales que van en dirección a ella y ninguna en sentido contrario».

Estos miserables ven resplandecer los tesoros del tirano, observando con admiración su esplendor y, seducidos por su magnificencia, se aproximan a él sin caer en la cuenta de que se introducen en la llama que inexorablemente los consumirá; así el sátiro indiscreto, como cuentan las fábulas antiguas, al ver alumbrar el fuego hallado por Prometeo, lo encontró tan hermoso que fue a besarlo, y se quemó. Al igual que la mariposa que, esperando obtener algún placer, se mete en el fuego porque reluce, y prueba su otra virtud, la de quemar, como cuenta el Poeta toscano.[26] Pero, suponiendo que esos favoritos escapen de las manos de aquel a quien sirven, jamás se salvan del que le sucederá; en caso de ser bueno, lo propio es que les exija estrecha cuenta de sus actividades; y, si fuera malo y semejante a su predecesor, no dejará de rodearse a su vez de sus propios favoritos, quienes, por lo general, no se contentan con ocupar el lugar de los otros si no poseen también sus bienes y sus vidas. ¿Cómo puede alguien, conocedor de esos peligros y con tan poca seguridad, querer aspirar a ocupar lugar tan desafortunado y servir con tantas dificultades a amo tan peligroso? ¡Oh, Dios! ¿Puede darse mayor

[26] Se refiere aquí La Boétie a Petrarca: *Il Canzoniere*, soneto CXLI. *(N. de los T.)*

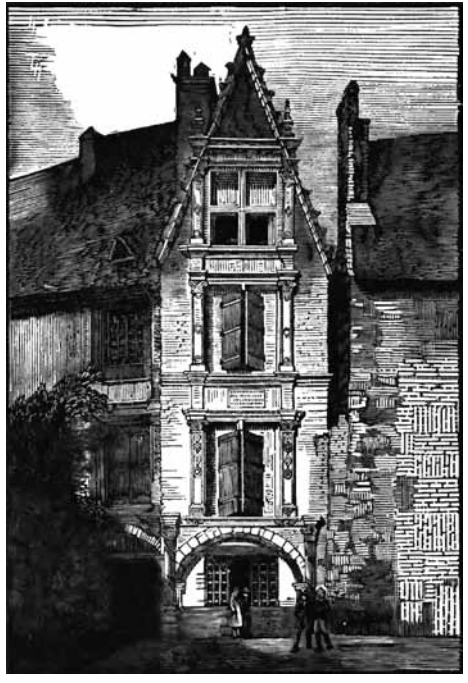
molestia y martirio que pasar día y noche discurriendo diferentes modos de agradar a un hombre a quien se teme más que al resto del mundo? Tener que estar siempre con los ojos abiertos y atento el oído, para observar por dónde vendrá el golpe, para descubrir las emboscadas, para espiar el semblante de sus compañeros, advertir quién le hace traición, sonreír a cada uno y sin embargo tener miedo de todos; no tener enemigos declarados ni amigos seguros, ocultando siempre, bajo un rostro risueño, un corazón apesadumbrado, sin nunca poder presentarse jovial ni tampoco atreverse a estar triste.

Pero es un placer considerar lo que les revierte este gran tormento y el bien que pueden esperar de sus esfuerzos y de su miserable existencia. El pueblo tiene tendencia a no acusar al tirano de los males que padece, sino a sus consejeros; el pueblo, la nación entera, todos, hasta los campesinos y los labradores dan a conocer sus nombres, descubren sus vicios, lanzan contra ellos mil ultrajes, mil insultos, mil maldiciones; todas sus oraciones, todas sus voces se dirigen contra ellos, reprochándoles todas las desgracias; todas las enfermedades y toda la miseria se las atribuyen a ellos; y, si alguna vez les rinden en apariencia algún homenaje, en el fondo de su corazón los maldicen y sienten ante ellos más temor que ante un animal salvaje. He aquí la gloria, he aquí el honor que reciben por su servicio a las gentes, las cuales, aunque hubieran despedazado su cuerpo, no estarían todavía, eso parece, lo bastante

satisfechas, ni medio resarcidas de su sufrimiento, sino que, incluso después de muertos, quienes les suceden jamás son tan negligentes como para que el nombre de estos tragapueblos no sea ennegrecido con la tinta de mil plumas, y su reputación desgarrada en mil libros, y sus mismos huesos, por así decir, arrastrados por la posteridad, castigándoles por su perversa vida, incluso tras su muerte.

Aprendamos pues de una vez, aprendamos a obrar bien; miremos al cielo y, o bien por nuestra dignidad o por amor a la virtud, dirijámonos a Dios todopoderoso, seguro testigo de nuestros actos y justo juez de nuestras faltas. Por mi parte pienso, sin temor a equivocarme, que no hay nada más contrario a Dios, tan bondadoso y justo, que la tiranía, reservando allá abajo para los tiranos y sus cómplices algún castigo particular.

Apéndices



Casa natal de La Boétie, en Sarlat. A la izquierda, grabado de Achille Ouvré (1872-1851). En la página contigua, la casa en la actualidad, donde se celebran los Encuentros Internacionales La Boétie.

Pierre Clastres

Libertad, desventura, innombrable

No se da con frecuencia pensamiento más libre que el de Étienne de La Boétie. Tampoco la singular firmeza de este comentario escrito por un joven aún adolescente. Quizá pudiéramos hablar de un Rimbaud del pensamiento. La audacia y la gravedad de su interrogación es de evidencia *accidental*: ¡qué irrisión la de intentar dar cuenta de ella refiriéndola a su siglo, o la de remitir esa mirada altiva —insoportable— al círculo cerrado de los que vuelven a trazarse una y otra vez! ¡Cuántos malentendidos desde el *Contra uno* de los hombres de la Reforma! No es sin duda la referencia a un determinismo histórico cualquiera —circunstancias políticas del momento, pertenencia a una clase social— lo que conseguirá desarmar la virulencia siempre activa del *Discurso*, ni desmentir la esencial afirmación de libertad que lo crea y lo anima. La historia local y momentánea es apenas, para La Boétie, ocasión, pretexto: no hay nada en él propio del panfletario, del publicista o del militante. Su agresión estalla con mayor alcance: plantea una pregunta totalmente libre

porque está absolutamente libre de cualquier «territorialidad» social o política, y es precisamente porque su pregunta es transhistórica por lo que estamos en condiciones de oírla. ¿Cómo puede ser —pregunta La Boétie— que la mayoría no tan solo obedezca a uno solo, sino que también le sirva, y no tan solo le sirva sino que también *quiera* servirle?

La naturaleza y el alcance de tal pregunta impiden de entrada que se la pueda reducir a esta o aquella situación histórica concreta. La posibilidad misma de formular tan destructiva pregunta remite, simple pero heroicamente, a una lógica de los contrarios: si soy capaz de extrañarme de que la servidumbre voluntaria sea la tónica invariable de todas las sociedades, de la mía pero también de aquellas de las que me informan los libros —con la excepción, quizá retórica, de la Antigüedad romana—, es sin duda porque imagino el contrario de esa sociedad, porque imagino la posibilidad lógica de una sociedad que ignorara la servidumbre voluntaria. En esto radican el heroísmo y la libertad de La Boétie. Es acertado realizar este fácil y ligero deslizamiento de la Historia a la lógica; es acertado abrirse al vacío de lo que parece más evidente; es acertado ensanchar esta brecha en la convicción general de que no se puede pensar en una sociedad sin división entre dominantes y dominados. Extrañándose de esto y negando la evidencia natural, el joven La Boétie trasciende toda la historia conocida para decir: otra cosa es posible. No lo plantea en absoluto,

es cierto, como programa que realizar: La Boétie no es un partisano. Poco le importa, en cierto modo, el destino del pueblo mientras este no se subleve. Esta es la razón por la cual el autor del *Discurso de la servidumbre voluntaria* puede ser al mismo tiempo funcionario del Estado monárquico (de ahí la torpeza de convertirlo en un «clásico del pueblo»). Lo que descubre, mediante un deslizamiento fuera de la Historia, es precisamente que la sociedad, en la que el pueblo quiere servir al tirano, es histórica, que no es eterna y no ha existido siempre, que tiene una fecha de nacimiento y que algo tuvo necesariamente que suceder para que los hombres cayeran de la libertad en la servidumbre:

> *...¿qué desventura es esta que tanto ha podido desnaturalizar al hombre, único ser nacido verdaderamente para vivir en libertad, hasta el punto de hacerle perder el recuerdo de su estado original y el deseo de volver a él?*

Desventura: accidente trágico, desgracia inaugural, cuyos efectos no dejan de ampliarse hasta el punto de que se desvanece la memoria de lo anterior, hasta el punto de que el amor por la servidumbre ha sustituido al deseo de libertad. ¿Qué dice realmente La Boétie? Más que ningún otro clarividente, afirma que este paso de la libertad a la servidumbre se produjo *sin necesidad* y que la división de la sociedad entre los que mandan y los que obedecen fue

accidental —¡y qué tarea la de detectar cuál fue esa impensable desventura!—. Lo que aquí se designa es exactamente ese momento histórico en que nace la Historia, esa ruptura fatal que jamás hubiera debido producirse, ese irracional acontecimiento que nosotros, los modernos, nombramos, en modo similar, *el nacimiento del Estado*. En esta caída de la sociedad en la sumisión voluntaria de casi todos a uno solo, La Boétie descifra la señal repugnante de una degradación quizás irreversible: el hombre nuevo, producto de la incomprensible desventura, deja de ser hombre, ni siquiera animal —puesto que «las bestias... no se acostumbran a servir sino manifestando el deseo contrario...»—; este ser, difícil ya de nombrar, está *desnaturalizado*. Perdiendo la libertad, el hombre pierde su humanidad. Ser humano es ser libre, el hombre es un ser-para-la-libertad. ¡Qué desventura, en efecto, la que pudo llevar al hombre a renunciar a su ser y a hacerle desear la perpetuación de esta renuncia!

La enigmática desventura que origina la Historia desnaturalizó al hombre al establecer en la sociedad una división tal que la libertad queda desterrada, libertad que sin embargo es consustancial a la naturaleza misma del hombre. Se detectan la señal y la prueba de esta pérdida de la libertad, no solo en la resignación a someterse, sino, aún más claramente, en el amor a la servidumbre. Con otras palabras, La Boétie opera una distinción radical entre la naturaleza del hombre —«único ser nacido verdaderamente para vivir en libertad»— y

las sociedades sin libertad en las que uno manda y los otros le obedecen. Se notará que, de momento, esta distinción sigue siendo pura lógica. Ignoramos, en efecto, todo lo que hace a la realidad histórica de la sociedad en libertad. Sabemos simplemente que, por necesidad natural, la primera figura de la sociedad debió instituirse según un concepto de libertad, según la ausencia de la división entre tirano opresor y pueblo amante de su servidumbre... Sobreviene entonces la desventura: todo se tambalea. Resulta de esta partición entre sociedad en libertad y sociedad en servidumbre que *toda sociedad dividida* es una sociedad en servidumbre. Es decir que La Boétie no opera distinción alguna en el interior del conjunto constituido por las sociedades divididas: no hay buen príncipe que pueda oponerse al tirano. La Boétie se preocupa poco por la caracterología ¿Qué importa, en efecto, que el príncipe tenga un natural amable o cruel? ¿No es, de todas maneras, al príncipe a quien sirve el pueblo? La Boétie investiga no como psicólogo, sino como mecánico, se interesa por el funcionamiento de las máquinas sociales. Ahora bien, no hay deslizamiento progresivo de la libertad hacia la servidumbre, no hay intermediarios, no hay la figura de un social equidistante de la libertad y de la servidumbre, sino la brutal desventura que provoca el derrumbamiento de la libertad anterior en la sumisión que le sigue. ¿Qué quiere decir con eso? Que toda relación de poder es opresiva, que toda sociedad dividida está

habitada por un Mal absoluto debido al hecho de que es, como contra natura, la negación de la libertad.

Por una desventura, se producen pues el nacimiento de la Historia y la división entre buena y mala sociedad: es buena la sociedad en la que la ausencia natural de división asegura el imperio de la libertad y es mala aquella cuyo ser dividido permite el triunfo de la tiranía.

Diagnosticando la naturaleza del mal que gangrena todo el cuerpo social dividido, La Boétie, lejos de enunciar los resultados de un análisis comparado de las sociedades sin división y de las sociedades divididas, expresa los efectos de una pura oposición lógica: su *Discurso* remite a la afirmación implícita, aunque previa, de que la división no es una estructura ontológica de la sociedad y que, en consecuencia, antes de la aparición desventurada de la división social, había necesariamente, en conformidad con la naturaleza del hombre, una sociedad sin opresión y sin sumisión. A diferencia de Jean-Jacques Rousseau, La Boétie no dice que esa sociedad quizá jamás existiera. Incluso si los hombres la borraron de su memoria, incluso si él, La Boétie, no se hace muchas ilusiones sobre la posibilidad de un retorno, lo que sí sabe es que, antes de la desventura, así vivía la sociedad.

Ahora bien, este saber que, para La Boétie, no podía ser más que *a priori*, de pronto, para nosotros que nos hacemos eco actualmente de la pregunta del *Discurso*, se inscribe en el orden del conocimiento. De lo que ignoraba La Boétie nosotros podemos hoy adquirir un saber empírico, que proviene no ya de una deducción lógica, sino de la observación directa. La etnología trabaja precisamente sobre la línea de partición antaño reconocida por La Boétie, y quiere conocer todo aquello que concierne en primer lugar a las sociedades de antes de la desventura. Salvajes anteriores a la civilización, pueblos anteriores a la escritura, sociedades anteriores a la Historia: estas son ciertamente las bien llamadas *sociedades primitivas*, las primeras en desarrollarse en la ignorancia de la división, las primeras en existir antes de la fatal desventura. El objeto privilegiado, si no exclusivo, de la etnología es hoy en día el estudio de las sociedades sin Estado.

La ausencia de Estado, criterio inherente a la antropología por el que se determina el ser de las sociedades primitivas, implica la no-división de este ser. Ya no se investiga en el sentido de creer que la división de la sociedad existía antes de la institución estatal, sino en el sentido de que es el Estado el que introduce la división y es su motor y su fundamento. Suele decirse impropiamente que las sociedades primitivas eran igualitarias. Se enuncia, al decirlo, que las relaciones entre los hombres eran «igualitarias» porque

ignoraban la desigualdad: un hombre no «valía» ni más ni menos que otro, no había superior e inferior. En otras palabras, nadie *podía* más que nadie, *nadie detentaba el poder*. La desigualdad, ignorada por las sociedades primitivas, es la que divide a los hombres en detentadores del poder y sujetos al poder, la que divide el cuerpo social en dominantes y dominados. Esta es la razón por la cual los jefes no podían ser indicio de una división de la tribu: el jefe no mandaba pues *no podía más* que otro miembro de la comunidad.

El Estado, como división instituida de la sociedad en un alto y un bajo, es la puesta en juego efectiva de la relación de poder. Detentar el poder es ejercerlo: un poder que no se ejerce no es un poder, no es más que una apariencia. Y quizá, desde este punto de vista, ciertas realezas, africanas u otras,[1] debieran ser clasificadas en el orden, más eficazmente engañoso que lo que pudiera creerse, de la apariencia. Sea como sea, la relación de poder pone en práctica una capacidad absoluta de división en la sociedad. Es, a este título, la esencia misma de la institución estatal, la figura fundamental del Estado. Recíprocamente, el Estado no es más que la extensión de la relación de poder, la incesante profundización de la desigualdad entre los que mandan

[1] Véase en particular el bellísimo artículo de Jacques Doumnes: «Sous couvert des maîtres», en *Archives Européennes de Sociologie*, tomo XIV, 1973, n.° 2. *(N. del A.)*

y los que obedecen. Será determinada como sociedad primitiva cualquier máquina social que funcione según la ausencia de la relación de poder. Será, por consiguiente, llamada *de Estado*, cualquier sociedad cuyo funcionamiento implique, por poco que pueda parecernos, el ejercicio del poder. En términos laboétianos: sociedades de antes o de después de la desventura. Ni qué decir que la esencia universal del Estado no se realiza en modo uniforme en todas las formaciones estatales cuya historia conocida se manifiesta de distintas maneras. Sólo en oposición a las sociedades primitivas, a las sociedades sin Estado, se revelan equivalentes todas las demás. Pero, una vez acontecida la desventura y una vez perdida la libertad que rige naturalmente las relaciones entre iguales, el Mal absoluto es susceptible de todos los grados: hay una jerarquía de lo peor, y el Estado totalitario, bajo sus distintas configuraciones contemporáneas, está ahí para recordarnos que, por profunda que sea la pérdida de la libertad, jamás está del todo perdida, jamás acaba de perderse.

La Boétie no puede llamar de otra forma a la desventura que destruyó la primera sociedad, en la que el disfrute de la libertad no expresaba más que el ser natural de los hombres. Desventura, es decir, acontecimiento fortuito sin motivo alguno de producirse y que, sin embargo, se produjo. Por lo tanto, el *Discurso de la servidumbre voluntaria* formula explícitamente dos categorías de preguntas: primera, ¿por qué se produjo la desnaturalización del hombre,

por qué se dio la división de la sociedad y por qué sobrevino la desventura? Segunda, ¿cómo pueden los hombres perseverar en su ser desnaturalizado, cómo puede la desigualdad reproducirse constantemente y cómo puede la desventura perpetuarse hasta el punto de parecer eterna? A la primera serie de preguntas, La Boétie no da respuesta alguna. Enunciado en términos modernos, se refiere al origen del Estado. ¿De dónde sale el Estado? Es intentar razonar lo irracional, intentar remitir el azar a la necesidad, querer, en una palabra, abolir la desventura. ¿Es esta una pregunta válida sin posible respuesta? Nada, en efecto, permite a La Boétie dar razón de lo incomprensible: ¿por qué los hombres renunciaron a la libertad? Intenta, en cambio, aportar una respuesta a la segunda serie de preguntas: ¿cómo puede la renuncia de la libertad ser duradera? Es la principal intención del *Discurso* articular esta respuesta.

Si, de todos los seres, el hombre es el «único ser nacido verdaderamente para vivir en libertad», si es, por su naturaleza, ser-para-la-libertad, la pérdida de la libertad debería ejercer sus efectos sobre la naturaleza humana misma: el hombre se ha desnaturalizado, por lo tanto debe cambiar de naturaleza. No cabe duda de que no adquiere con ello naturaleza angélica alguna. La desnaturalización se realiza no hacia arriba, sino hacia abajo: es una regresión. Pero ¿se trata acaso de una caída de la humanidad en la animalidad? No, y con más

razón, porque observamos que los animales no se someten a sus amos más que por el miedo que les inspiran. Ni ángel, ni bestia, ni más acá, ni más allá de lo humano, ese es el hombre desnaturalizado. Literalmente, el innombrable. He ahí la necesidad de una nueva idea del hombre, de una nueva antropología; La Boétie es, en realidad, el fundador desconocido de la antropología del hombre moderno, del hombre de las sociedades divididas. Con tres siglos de anticipación, anuncia la empresa de un Nietzsche —más incluso que la de un Marx— de reflexionar sobre la degradación y la alienación. El hombre desnaturalizado existe en la degradación porque perdió la libertad, existe en la alienación porque debe obedecer. Pero ¿es exactamente así? ¿Las bestias acaso no tienen que obedecer? La imposibilidad de determinar la desnaturalización del hombre como desplazamiento regresivo hacia la animalidad reside en este dato irreductible: los hombres obedecen, no forzados ni obligados, no bajo el efecto del terror, no por miedo de la muerte, sino *voluntariamente*. Obedecen porque tienen ganas de obedecer, viven en la servidumbre porque la desean. ¿Qué significa eso? El hombre desnaturalizado ¿acaso aún sería hombre, puesto que *elige* dejar de ser hombre, o sea de ser libre? Este es, sin embargo, el nuevo aspecto del hombre: desnaturalizado, pero aún libre, puesto que elige la alienación. Extraña síntesis, impensable conjunción, innombrable realidad. La desnaturalización que sucede a la desventura engendra

un hombre nuevo, en el que la voluntad de libertad cede el lugar a la voluntad de servidumbre. La desnaturalización hace que la voluntad cambie de sentido, que tienda hacia una meta contraria. No es que el hombre nuevo haya perdido su voluntad, sino que la dirige hacia la servidumbre: el Pueblo, como víctima de un sortilegio, de un encantamiento, quiere servir al tirano. Y, al no ser deliberada, esta voluntad encubre, a partir de ese momento, su verdadera identidad: el deseo. ¿Cómo empieza este proceso? La Boétie no tiene ni la más remota idea. ¿Cómo continúa? Es que los hombres desean que así sea, responde La Boétie. No hemos avanzado mucho: la objeción es sencilla, no cabe duda. Pues lo que La Boétie pone en juego, discreta pero claramente, es la antropología. Se trata de la naturaleza humana y sobre ella plantea, en suma, la pregunta: ¿es el deseo de sumisión innato o adquirido? ¿Existía antes de la desventura que le había permitido realizarse? ¿O bien debe su emergencia *ex nihilo* a la desventura, cual mutación letal rebelde a toda explicación? Preguntas menos académicas de lo que parecen, como nos incita a pensar el ejemplo de las sociedades primitivas.

Hay, en efecto, una tercera serie de preguntas que el autor del *Discurso* no podía plantearse, pero que la etnología contemporánea nos permite formular: ¿cómo funcionaban las sociedades primitivas para evitar la desigualdad, la división, la relación de poder? ¿Cómo conseguían conjurar la desventura?

¿Cómo actuaban para que no se diera? Pues, repitámoslo, si las sociedades primitivas eran sociedades sin Estado, no era en absoluto por incapacidad congénita de alcanzar la edad adulta que marcaría la presencia del Estado, sino claramente por rechazo de esta institución. Ignoraban el Estado porque no lo querían, la tribu mantenía separado al jefe del poder y, porque no querían que el jefe pasara a detentar el poder, se negaban a que el jefe fuera jefe. Sociedades que rechazaban la obediencia: así eran las sociedades primitivas. Y guardémonos aquí igualmente de cualquier referencia a la psicología: el rechazo a la relación de poder, el rechazo a obedecer no son de ninguna manera, como lo creyeron misioneros y viajeros, un rasgo característico de los Salvajes, sino el efecto, a escala individual, del funcionamiento de las máquinas sociales, el resultado de una acción y de una decisión colectivas. No hay, por otro lado, razón alguna para invocar, con el fin de dar cuenta de este rechazo de la relación de poder, un conocimiento previo del Estado por parte de las sociedades primitivas: habrían hecho la experiencia de la división entre dominantes y dominados, habrían comprobado y sentido lo nefasto e inaceptable de esa división y habrían hecho vuelta atrás al tiempo anterior a la desventura. Esta hipótesis nos remitiría a la afirmación de que el Estado y la división de la sociedad según la relación mando-obediencia son eternos. Se trataría de un razonamiento muy astuto que tendería a legitimar

la división de la sociedad, al querer descubrir en el hecho de la división una estructura inherente a la sociedad como tal. Sin embargo, esta concepción se encontraría a fin de cuentas invalidada por las enseñanzas de la historia y de la etnología. No podrían, en efecto, ofrecernos ejemplo alguno de una sociedad de Estado que hubiera vuelto a ser sociedad sin Estado, sociedad primitiva. Por el contrario, más bien parece que, llegados a un punto, y una vez franqueado este, la vuelta atrás se hace imposible, de tal manera que este paso no puede darse sino en un único sentido: del no-Estado hacia el Estado, nunca en el otro sentido. El espacio y el tiempo, un área cultural o un período determinados de nuestra historia, proponen el espectáculo permanente de la decadencia y la degradación en las que están comprometidos los grandes aparatos estatales: por más que el Estado se derrumbe y se desmembre en señoríos feudales o jefaturas locales, jamás desaparece la relación de poder, jamás se disuelve la división esencial de la sociedad, jamás se realiza la vuelta al momento preestatal. Irresistible, abatido pero no aniquilado, el poder del Estado acaba siempre por reafirmarse, ya sea en Occidente después de la caída del Imperio romano, ya sea en los Andes, campo milenario de apariciones y desapariciones de Estados, cuya última figura fue el imperio de los incas.

¿Por qué la muerte del Estado siempre es incompleta? ¿Por qué no lleva en sí el restablecimiento del ser no dividido de la sociedad? ¿Por qué, reducida y debilitada, la relación de poder no deja de ejercer? ¿Será el hombre nuevo, engendrado en la división de la sociedad y educado en ella, un hombre definitivo, inmortal, irrevocablemente incapaz de toda vuelta a la etapa anterior a la división? Deseo de sumisión, rechazo de la obediencia: sociedad de Estado, sociedad sin Estado. Las sociedades primitivas rechazaban la relación de poder impidiendo así que *se realizara el deseo de sumisión*. Jamás insistiríamos demasiado, parodiando a La Boétie, en aquello que, en realidad, no deberían ser más que perogrulladas: primero, en que el poder sólo existe en su ejercicio efectivo; y segundo, en que el deseo de poder no puede realizarse si no consigue suscitar el eco favorable de su complemento necesario, el deseo de sumisión. No hay deseo realizable de mandar sin deseo correlativo de obedecer. Decimos que las sociedades primitivas, en tanto que sociedades sin división, negaban al deseo de poder y al deseo de sumisión toda posibilidad de realización. Máquinas sociales habitadas por la voluntad de perseverar en su ser no dividido, las sociedades primitivas se instituían como *lugares de represión del mal deseo*. Ninguna posibilidad le era concedida: los Salvajes no querían, ni quieren, saber nada de él. Estiman que este deseo es malo porque, si le permitieran realizarse, sería admitir una innovación social que conduciría a la división entre dominantes y dominados y al reconocimiento de la desigualdad entre amos del poder y siervos del poder. Para que las relaciones entre

los hombres se mantengan como relaciones de libertad entre iguales hay que impedir la desigualdad, hay que impedir que aflore el mal deseo bifronte que atormenta quizás a toda sociedad y a todo individuo en cada sociedad. A la inmanencia del deseo de poder y del deseo de sumisión —y no del poder mismo, o de la sumisión misma— las sociedades primitivas oponían el *hay que* y *el no hay que* de su Ley: no hay que cambiar nada de nuestro ser indiviso, no hay que dejar que el mal deseo se realice. Queda ahora muy claro que no es necesario haber hecho la experiencia del Estado para rechazarlo, o haber conocido la desventura para conjurarla, o aun haber perdido la libertad para reivindicarla. A sus niños, la tribu proclamaba:

> *Sois todos iguales, ninguno de vosotros vale más que otro, ninguno menos que otro; la desigualdad está prohibida porque es falsa, es mala.*

Y, para que no se perdiera el recuerdo de la ley primitiva, la inscribían, en marcas iguales dolorosamente tatuadas, sobre el cuerpo de los jóvenes iniciados en el conocimiento de esta ley. En el acto de iniciación, el cuerpo del individuo, como superficie de inscripción de la Ley, era objeto de una investidura colectiva, querida por la sociedad entera, a fin de impedir que un día el deseo de un individuo, transgrediendo el enunciado de la Ley, intentara

investir el campo social. Y si, por ventura, a uno de los iguales que componen la comunidad se le ocurriera querer realizar el deseo de poder e investir con él el cuerpo de la sociedad, a este jefe deseoso de mandar, la tribu, lejos de obedecer, le respondería:

> *Has querido, tú, uno de los iguales que somos, destruir el ser indiviso de nuestra sociedad afirmándote superior a los demás; tú, que no vales más que los demás. Valdrás a partir de ahora menos que los demás.*

Y el efecto, etnográficamente real, de este discurso imaginario era: cuando un jefe quería ejercer como jefe, se le excluía de la sociedad, abandonándolo. Si insistía, podían llegar a matarlo: exclusión total, conjuro radical.

Desventura: algo se produce, algo que impide a la sociedad mantener en la inmanencia tanto el deseo de poder como el deseo de sumisión. Emergen a la realidad de la experiencia, en el ser dividido de una sociedad formada, a partir de entonces, por desiguales. Así como las sociedades primitivas son conservadoras porque desean conservar su ser-para-la-libertad, las sociedades divididas no se dejan cambiar, y el deseo de poder y la voluntad de servidumbre no acaban de realizarse.

Es total, decíamos, la libertad del pensamiento de La Boétie, y transhistórico su discurso. La extrañeza de la cuestión que plantea no desaparecerá en nosotros con recordar que el autor pertenece a la burguesía de magistrados, ni con querer reconocer en él tan solo el eco indignado de la represión real que se abatió, en 1549, sobre la sublevación de las gabelas en el sur de Francia. La empresa de La Boétie escapa a cualquier intento de apresarlo en un siglo, no es un pensamiento *familiar* en tanto que se desarrolla precisamente en contra de lo que hay de tranquilizador en la evidencia inherente a cualquier pensamiento familiar. Pensamiento solitario, pues, el del *Discurso*, pensamiento riguroso que no se nutre más que de su propio movimiento, de su propia lógica: si el hombre ha nacido para ser libre, entonces el modo original de existencia de la sociedad humana debió necesariamente de desarrollarse en la no división, en la no desigualdad. Hay en La Boétie como una deducción *a priori* de la sociedad sin Estado, de la sociedad primitiva. Ahora bien, es quizás en este punto en el que podría, curiosamente, revelarse una influencia de su siglo, una toma en consideración por La Boétie de lo que sucedía en la primera mitad del siglo XVI.

En efecto, con demasiada frecuencia se olvida uno, al parecer, de que el siglo XVI es el del Renacimiento, el de la resurrección de la cultura de la Antigüedad

griega y romana, pero también el que asiste al advenimiento de un hecho que, por su alcance, va a trastocar la configuración de Occidente, a saber el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo. Retorno a los Antiguos de Atenas y Roma, es cierto, pero también irrupción de lo que hasta entonces no existía: América. Puede medirse la fascinación que ejerció sobre Europa occidental el descubrimiento del continente desconocido por la extrema rapidez con que se difundían todas las noticias que provenían de «allende los mares». Limitémonos a señalar unos puntos de referencia cronológicos.[2] A partir de 1493, se publicaron en París las cartas de Cristóbal Colón relativas a su descubrimiento. Podía leerse, en 1503, también en París, la traducción latina del relato del primer viaje de Américo Vespucio.[3] América, como nombre propio del Nuevo Mundo, aparece por primera vez en 1507, en otra edición de los viajes de Vespucio. A partir de 1515, la traducción francesa de los viajes de los portugueses es un éxito editorial. En una palabra, en la Europa de principios de siglo, no había que esperar mucho para saber qué sucedía en América. La abundancia

[2] Véase G. Chinard: *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI^e siècle*, París, 1911. *(N. del A.)*

[3] Américo Vespucio (1454-1512). Comerciante y cosmógrafo florentino, se cree que sus obras *Mundus Novus* y *Carta a Soderini* fueron decisivas para la localización geográfica y posterior colonización del continente que hoy conocemos como *América*, precisamente en su honor.

de informaciones y la rapidez de su difusión —a pesar de las dificultades de comunicación de la época— denotan un interés tan apasionado por parte de las gentes cultivadas de aquellos tiempos, por las tierras recién descubiertas y los pueblos que las habitaban como por el mundo antiguo que los libros revelaban. Doble descubrimiento e idéntico deseo de saber que abarca a la vez la historia antigua de Europa y su nueva extensión geográfica.

Conviene notar que esta rica literatura de viajes es sobre todo de origen español y portugués. Los explotadores y conquistadores ibéricos se lanzaban, en efecto, a la aventura en nombre y con el apoyo financiero de las monarquías de Madrid y Lisboa. Sus expediciones eran, de hecho, empresas de Estado, y los viajeros estaban, por consiguiente, obligados a informar con regularidad a las muy puntillosas burocracias reales. Pero de ello no se deduce que los franceses de entonces no dispusieran, para satisfacer su curiosidad, más que de documentos suministrados por los países vecinos. Pues si la corona de Francia, que se preocupaba poco en aquella época por proyectos de colonización allende el Atlántico, no se interesaba sino de lejos por los esfuerzos de españoles y portugueses, la empresa privada hacia el Nuevo Mundo fue, en cambio, precoz y múltiple. Los armadores y comerciantes de los puertos de la Mancha y de toda la costa atlántica organizaron, a partir del inicio del siglo XVI, quizás incluso antes, expediciones hacia

las Islas y hacia lo que, más tarde, André Thevet[4] tuvo que llamar *Francia equinoccial*. Al silencio y a la inercia del Estado respondía, desde Honfleur hasta Burdeos, la intensa y ruidosa actividad de los barcos y las tripulaciones que, muy pronto, establecieron relaciones comerciales regulares con los Salvajes sudamericanos. Así es como, en 1503, tres años después de que el portugués Cabral[5] descubriera Brasil, el capitán Gonneville[6] llegaba

[4] André Thevet (1502-1590). Monje franciscano que ejerció de cosmógrafo, tras viajar por Asia, Grecia, Palestina y Egipto, participó en la colonización francesa de una parte de Brasil como capellán de la misión militar del vicealmirante Nicolas Durand de Villegagnon. Posteriormente, escribiría *Particularidades de la Francia Antártica*.

[5] Pedro Álvares Cabral (1467-1520). Militar portugués, considerado el primer europeo en llegar a lo que hoy denominamos *Brasil*, reivindicando este territorio como colonia portuguesa.

[6] Binot Paulmier de Gonneville. Navegante francés de los siglos XV y XVI cuya figura es bastante controvertida. Se supone que, tras una rocambolesca expedición que partió del puerto de Honfleur, Gonneville llegó a tierras brasileñas donde hoy está Tainha em Canto Grande, al sudeste de Brasil, donde estableció amistad con el jefe de la población tupinambá, llevándose a uno de los hijos de dicho jefe, Essomericq, para enseñarle tácticas militares. En 1993 el historiador francés Jacques Lévêque de Pontharouart, cuestionaría todo este relato, considerándolo un pretexto inventado en 1663 por el canónigo Jean Paulmier de Courtonne, supuestamente tataranieto de Essomericq, para justificar una expedición a estas tierras y reclamarlas como colonia francesa.

al litoral brasileño. Tras muchas aventuras, conseguía volver a Honfleur en mayo de 1505, en compañía de un joven indio, Essomericq, hijo de un jefe de tribu tupinambá. Las crónicas de la época no retuvieron más que algunos nombres, como el de Gonneville, entre centenares de valientes marinos que atravesaron el océano.[7] Pero no cabe la menor duda de que la cantidad de información de la que se dispone a propósito de esos viajes no da más que una apagada idea de la regularidad y de la intensidad de las relaciones entre franceses y Salvajes. Nada de extraño en ello: ¡estos viajes estaban patrocinados por armadores privados que se guardaban mucho, a causa de la competencia, de publicar todos sus secretos de «fabricación»! Y puede fácilmente imaginarse que la relativa escasez de documentos escritos quedaba ampliamente compensada por la información oral de primera mano que transmitían los marinos, al volver de América, en todos los puertos de Bretaña y Normandía, hasta La Rochelle y Burdeos. Esto equivale a decir que, a partir de la segunda década del siglo XVI, cualquier francés medio estaba en disposición, si lo quería, de mantenerse informado de las cosas y las gentes del Nuevo Mundo. Este flujo de información, apoyado por la intensificación de los intercambios comerciales, no dejó de ampliarse y concretarse al mismo tiempo. En 1544, el navegante Jean Alfonse,[8] describiendo las poblaciones del litoral brasileño, era capaz de elaborar una distinción, específicamente etnográfica, entre tres grandes tribus, subgrupos de la muy importante etnia de los tupí. Once años más tarde, André Thevet y Jean de Léry[9] llegaban a estas mismas orillas para trasmitir sus crónicas, que hoy son irremplazables testimonios sobre los indios de Brasil. Pero con estos dos maestros cronistas nos encontramos ya en la segunda mitad del siglo XVI.

[7] Charles-André Julien: *Les voyages de découverte et les premiers établissements*, Presses universitaires de France, París, 1947. *(N. del A.)*

El Discurso de la servidumbre voluntaria fue redactado, nos dice Montaigne, cuando La Boétie tenía dieciocho años, es decir, en 1548. Que Montaigne, en una edición ulterior de los *Ensayos*, rectificara esta fecha diciendo que su amigo no tenía, de hecho, más de dieciséis años, no cambia

[8] Jean Alfonse (1482-1557). Navegante francés, considerado uno de los primeros en llegar a América del Norte.

[9] Jean de Léry (1534-1611). Pastor calvinista, en su juventud se embarcó hacia la colonia establecida en Brasil por Nicolas Durand de Villegagnon, que había prometido libertad religiosa para los protestantes. Estos, una vez allí, fueron perseguidos y, muchos de ellos, al huir fueron acogidos por comunidades tupinambás. Algunos volvieron a la colonia y fueron masacrados, y otros retornaron a Francia, entre ellos Léry, que vivió nuevamente la persecución religiosa, sobre todo durante la Noche de San Bartolomé.

sustancialmente el problema que nos ocupa. De ello podría simplemente deducirse una mayor precocidad del pensador. Que La Boétie haya podido, por otra parte, rehacer el texto del discurso cinco años más tarde, cuando, estudiando en Orléans, atendía a las clases de sus profesores de derecho, nos parece a la vez posible y sin consecuencias. O bien, en efecto, el *Discurso* fue redactado en 1548 y su contenido, su lógica interna, no podían sufrir alteración alguna o bien fue escrito más tarde. Montaigne es explícito: fue escrito en el decimoctavo año de La Boétie. Así pues, toda modificación ulterior no puede ser sino de detalle, superficial, destinada simplemente a precisar y afinar su exposición. Nada más. Y también nada más equívoco que esa obstinación erudita de *reducir* un pensamiento a lo que se proclama a su alrededor y nada más oscurantista que esa voluntad de destruir la autonomía del pensamiento recurriendo lamentablemente a las «influencias». Pero, pese a todo, el *Discurso* sigue ahí, ese *Discurso* cuyo riguroso movimiento se desarrolla firme y libremente, como indiferente a todos los demás discursos de su siglo.

Por eso probablemente, América, sin estar del todo ausente del *Discurso*, no aparece sino bajo la forma de una alusión, por otra parte muy clara, a estos nuevos pueblos que acaban de ser descubiertos.

> *A propósito, si por ventura nacieran hoy seres completamente nuevos que no estuvieran acostumbrados a la sumisión, ni hartos de la libertad, y que no supieran siquiera qué son ni la una ni la otra, ni jamás las hubieran oído nombrar, si se les diera a elegir entre ser siervos o vivir en libertad según leyes con las que estuviesen de acuerdo, no cabe ninguna duda de que preferirían obedecer solamente a su razón que servir a un hombre.*

En resumen, puede asegurarse que, en 1548, el conocimiento que se tenía del Nuevo Mundo era en Francia ya muy dilatado y se renovaba continuamente gracias a los navegantes. Sería muy sorprendente que un La Boétie no se hubiera interesado por lo que se escribía sobre América o por lo que se decía de ella en los puertos, Burdeos por ejemplo, que se encontraba muy cerca de sus tierras de Sarlat. Por supuesto, el autor del *Discurso* no necesitaba, para concebirlo y escribirlo, todo este conocimiento. Habría podido perfectamente articularlo sin él. Pero este joven, que se preguntaba con tanta seriedad acerca de la servidumbre voluntaria y soñaba con la sociedad anterior a la desventura, ¿cómo habría podido no quedar impresionado por la imagen que, desde hacía largos años, ya los viajeros esbozaban de aquellos «seres completamente nuevos», salvajes

americanos que vivían *sin fe, sin rey y sin ley; hombres que admitían una sociedad sin ley ni emperador, en la que cada uno era su propio dueño?*[10]

En una sociedad dividida, según el eje vertical del poder, entre dominantes y dominados, las relaciones que unen a los hombres no pueden desarrollarse *francamente*, en libertad. Príncipe, déspota o tirano, el que ejerce el poder desea tan solo la obediencia unánime de sus súbditos. Estos responden a su deseo, hacen posible su deseo de poder, no por el terror que podría inspirarles, sino porque, obedeciendo, realizan su propio deseo de sumisión. La desnaturalización excluye el recuerdo de la libertad y, por consiguiente, el deseo de volver a conquistarla. Cualquier sociedad dividida está, pues, destinada a perdurar. La desnaturalización se expresa a la vez en el desprecio que siente de un modo natural el que manda por los que obedecen y en el amor de los súbditos por el príncipe, mediante el culto que el pueblo rinde a la persona del tirano. Ahora bien, esta corriente de amor que mana sin cesar de abajo arriba, este amor de los súbditos por el amo desnaturaliza igualmente las relaciones entre los súbditos. Al ser un don exclusivo de libertad, estas relaciones establecen otra ley para conformar la sociedad: amar al tirano. No amarlo, o amarlo poco, supone transgredir esta ley. Cada cual vela por el

[10] En cursiva en el original.

respeto de la ley, cada cual no estima a su prójimo más que por su fidelidad a la ley. El amor a la ley —el miedo a la libertad— convierte a cada uno de los súbditos en cómplices del príncipe: la obediencia al tirano excluye la amistad entre los súbditos.

¿Qué será, pues, de las sociedades no divididas, de las sociedades sin tirano, de las sociedades primitivas? Al dejar desarrollar su ser-para-la-libertad, no pueden sobrevivir sino en el libre ejercicio de las relaciones francas entre iguales. Cualquier relación de otra naturaleza es por esencia imposible, por ser fatal para la sociedad. La igualdad no requiere más que la amistad, y no se siente amistad más que en la igualdad. ¡Ojalá el joven La Boétie pudiera oír lo que dicen, en sus cantos más sagrados, los actuales indios guaraní, descendientes algo envejecidos, pero intratables, de aquellos «seres completamente nuevos» de otros tiempos! Su gran dios Ñamandú surge de las tinieblas e inventa el mundo. Hace que primero se cree la Palabra, bien común a dioses y humanos. Asigna a la humanidad el destino de acoger la Palabra, de existir en ella y de ser su celadora. Protectores de la Palabra y protegidos por ella, así son los humanos, todos igualmente elegidos por los dioses. La sociedad consiste en el disfrute del bien común que es la Palabra. Instituida *igual* por decisión divina —¡por naturaleza!—, la sociedad se reúne en un todo uno, indiviso: así las cosas, no puede darse otra cosa que

el *mborayú*, vida de la tribu y su voluntad de vivir, sociedad tribal de los iguales, *mborayú*: la amistad es de tal naturaleza que la sociedad que funda es *una* y los hombres que le pertenecen son *todos uno*.[11]

[11] Pierre Clastres*: Le grand parler. Mythes et chants sacrés des indiens Guaraní*, Le Seuil, París, 1974.

Santi Soler

Lectura a triple nivel

1. La Boétie y su tiempo

Es habitual el tratar ante todo de situar el contexto histórico y social que moviera la firme mano de Étienne de La Boétie a empuñar su incisiva pluma para escribir ese contundente *Discurso de la servidumbre voluntaria* que aquí presentamos, ese precoz y anónimo panfleto *Contra Uno*. Aunque ciertas referencias a Ronsard[1] y otros poetas de la época dan como fecha de la versión definitiva del texto el año 1552 o el 1553, todo el mundo coincide en situar la primera versión hacia sus 16 o 18 años, es decir alrededor de 1548.

Son efectivamente tiempos agitados en Francia: Enrique II y sus ejércitos expanden el terror por el país, en especial por la zona en que vivía el joven La Boétie, y muchos son quienes insisten en el dato de que el Uno, el príncipe, el tirano, a quien tan duramente se enfrenta el texto de La Boétie no es otro que el

[1] Pierre de Ronsard (1524-1585). Poeta francés que, durante las guerras de religión, adoptó una tajante posición contra los hugonotes.

propio Enrique II. Los motines de Burdeos y la Guyena contra el nuevo Estado y el pago al mismo de los impuestos de gabela y talla —de los que están exentos nobleza y alto clero— son violentamente reprimidos (saqueo de los campos, cierre del Parlamento local, ejecuciones en la ciudad, soborno de los magistrados...).

Seducido por la lectura de tan oportuno texto, el agudo intelectual que fuera Michel de Montaigne no parará hasta lograr conocer personalmente en 1557 al joven autor, al que a partir de entonces le uniría una profunda amistad sólo truncada por su temprana muerte. La posición social de ambos en el seno de una naciente burguesía es propensa a culpar de los desmanes sufridos en el campo, los burgos, las instituciones autonómicas otorgadas por el rey... básicamente a señores feudales, jefes de ejército y a la absorbente burocracia de Estado recién creada.

Ambos conocían por propia experiencia los usos habituales de dicha burocracia naciente, ambos sabían de cerca hacia qué clase de abusos propendía: el joven La Boétie era consejero en el Parlamento de Burdeos, ciudad en la que el padre de Montaigne había sido alcalde. Escindidos continuamente entre la libre iniciativa y la razón administrativa, entre las instituciones para el gobierno autónomo de las nuevas ciudades y la dedicación a consolidar la potencia y eficacia absorbentes del aparato de Estado, pertenecían uno y otro a esa minoría de cabezas bien ordenadas y pulidas por el estudio, capacitadas para odiar siempre la tiranía.

Pero tanto da que nos refiramos al motín de la Guyena como al lejano eco de la guerra de los campesinos alemana, encabezada por la «buena nueva» de talante utopista predicada por el monje Thomas Müntzer[2] y los milenaristas que le seguían. En todo caso, había que optar inequívocamente entre una ruptura con el medievalismo tradicional o bien al estilo de Maquiavelo que se coloca cerca del Príncipe y asume el punto de vista de quien detenta el poder, o bien uniéndose, como La Boétie, a quienes por su posición en la sociedad se ven lanzados a enfrentarse con el poder. Entrar decididamente en la modernidad en que aún nos movemos sólo podía hacerse en aquel siglo XVI —y hoy— o queriendo conciliar el poder con la libertad, como Maquiavelo, o lanzándose a pensar la libertad contra el poder, como intentara y consiguiera La Boétie.

No es pues de extrañar que, ante la temprana muerte de La Boétie a los 33 años de edad, Montaigne considerara más bien un honor que un mero deber de amistad el incluir fielmente en la edición de sus *Ensayos* el famoso texto de La

[2] Thomas Müntzer (1489-1525). Predicador y teólogo, inicialmente seguidor de Lutero, se convertiría en un crítico radical de las desigualdades de su tiempo y de los privilegios económicos y eclesiásticos. Fundó la llamada *Liga de los Elegidos*, y en 1524 se unió a la rebelión de los campesinos alemanes, sobre la que se extendió una durísima represión que, tras la batalla de Frankenhausen, en 1525, supuso la masacre de 6.000 campesinos y la tortura y decapitación del propio Müntzer.

Boétie, así como el resto de su corta obra. Y se explica que en la presentación de tales textos —más por una comprensible prudencia que por el «escepticismo» que suele atribuírsele— introdujera una serie de lamentables equívocos, muchos de los cuales perduraron, al tratar de difuminar la auténtica huella del autor así como de la real fecha de aparición en público del anónimo panfleto.

El autor del *Discurso de la servidumbre voluntaria* corresponde pues plenamente al levantisco siglo XVI francés, es expresión madura de un auténtico renacentista, de una mente precoz en ruptura con los viejos tópicos medievales sobre «reyes por la gracia de Dios», sobre el carácter indiscutiblemente providencial de todo poder y autoridad establecida, en el ámbito que sea. Para tan osado rechazo, le basta con la lectura atenta de los clásicos latinos y griegos, y con las referencias correspondientes a los mismos. Intuye los silencios que la época impone y se dedica a esquivar con acierto una serie de riesgos inútiles, como si presintiera las persecuciones de herejes y los intransigentes «juicios de Dios» que no tardarían en asolar su país, concretamente las matanzas y carnicerías desencadenadas contra los hugonotes (nombre dado en Francia a los seguidores de Calvino y su doctrina de la *predestinación* en que la naciente burguesía cristaliza su característica *moral del éxito*).

La Boétie se anticipa a los hechos, escribe y deja inédito a mediados del siglo XVI su reto *Contra Uno* —contra la autoridad, contra el Estado moderno—

antes de tener ocasión de asistir y participar personalmente en este movimiento, ya inminente. Luego, el temible siglo del absolutismo y el pedante siglo de las luces —XVII y XVIII— cubrirán de silencio su obra o la presentarán como un mero apéndice intelectualista y apolítico de un Montaigne al que se empeñan en pintarnos como el padre de una filosofía del más egoísta escepticismo. No vamos a extendernos más en ello, pero no podemos evitar indicar al lector que ni puede confundirse la prudencia de Montaigne —en el inquisitorial clima que él sí viviera— con nada que se parezca al escepticismo, ni calificar a La Boétie más que como un combativo político antiintelectualista.

Correspondía al siglo XIX esa misión, aún no concluida en nuestros días, de restablecer la figura de La Boétie, de relanzar su breve —que no trivial— escrito. Es el siglo de la Revolución francesa, de las revoluciones europeas, el siglo que acuña el lema «Ni Dios ni amo» con los primeros levantamientos de París y Lyon, y que lo confirma y ratifica posteriormente con el estallido impresionante de la Comuna de París 1871. Y hoy ya todos coinciden en que no era tanto Montaigne quien hizo honor a La Boétie con su amistad y su decidido apoyo para la edición póstuma de su obra como acaso más bien su explícita e incondicional defensa de la memoria de La Boétie ante la posteridad, desafiando los riesgos del olvido, el más meritorio rasgo de Montaigne…

II. Querer interpretar a La Boétie

La habitual explicación histórica suele mostrarse como pobre e insuficiente; es entonces cuando los lectores de La Boétie se aventuran a la ingrata tarea de leer entre líneas en busca de una interpretación en profundidad, pese a los contradictorios resultados que les esperan. Hay intérpretes pedantes, que acumulan cita tras cita y sin embargo fingen ignorar que los versos de Homero que encabezan el panfleto son los mismos que utilizara Aristóteles —hasta el momento intocable filósofo— cuando en el tomo IV de *La Política* se propone examinar las diversas formas de constitución, para describir e ilustrar lo que en la Edad Media del «aristotélico» Tomás de Aquino sería el régimen feudal por excelencia: justificar las monarquías. Tomando prestadas las mismas palabras, La Boétie devuelve a ese régimen su nombre verdadero, su valoración «clásica»: *tiranía*.

Los historiadores tratan de minimizar la aportación de La Boétie, sin poder ocultar su hostilidad:

> *Pronto, dicen, hubo toda una escuela de publicistas «hugonotes» —ni siquiera citan su real filiación— que negaban a los reyes el poder absoluto; verdaderos «republicanos» pedían a Plutarco ejemplos de santa rebelión contra los tiranos; esta propaganda hubiera sido muy peligrosa para la monarquía, si el pueblo la hubiese escuchado.*

Son quienes no toleran ni Dios ni leyes de la naturaleza por encima del Estado, nada que deba respetarse eternamente en las leyes de la sociedad humana, ningún límite a sus posibilidades de cambio. No comprenden que el intento de silenciar o manipular a La Boétie acabe por volverse contra ellos mostrando a plena luz su nulidad y sus limitaciones.

Como dijimos, no faltan quienes utilizan contra La Boétie citas de Montaigne fuera de contexto. Dicen aquello de:

> *Tenía impresa en su alma la máxima de obedecer y someterse religiosamente a las leyes bajo las que nació; nunca hubo un ciudadano mejor, más amante del reposo de su país y enemigo de los cambios y novedades de su tiempo.*

Pero omiten el párrafo precedente que da la verdadera clave para entender este:

No es que ponga en duda que creía lo que escribía; tenía demasiada conciencia para mentir ni en broma; y sé de sobras que si hubiera podido escoger hubiera preferido nacer en Venecia que en Sarlat, y con razón...

Esa profesión de fe republicana y antimonárquica que Montaigne asume explícitamente siguiendo fiel a la línea de su amigo, estorbaba a los comentaristas.

Es que, para muchos, haber escrito que «la potencia de uno solo, desde que toma título de amo, es dura e irracional» era *dogmatizar*. Insinuaban que la obra de La Boétie parecía a Montaigne cierta en sus principios, llena de ideal belleza, pero incapaz de realizar el objetivo indicado; la conclusión era colocar ese libro entre las *utopías*, como obra ingeniosa pero sin relación con la realidad. Le reprochan que diga que el mal está en la dominación del hombre por el hombre sin dar el medio de no tener ningún amo, «medio que nadie ha encontrado aún»; por ello, pese al respeto y admiración por el sublime aliento del amigo de Montaigne, deben considerar sin embargo esta obra del siglo XVI como una *declamación* dirigida hacia la destrucción de la unidad monárquica.

Así, la moraleja es obvia: aunque le llame «el tirano», ese Uno que La Boétie ataca y persigue es el monarca político, el rey; y el prudente Ulises siempre

podrá replicar que prefiere la monarquía a la *anarquía*, la unidad a la división; los hombres han creído, y no se equivocaban, que todos serían más libres tomando un único árbitro de su común destino que entregándole sus poderes. Por lo menos habría un poco de *orden*... La Boétie rechazó esa solución, pero no dio ninguna otra; ese sería pues su gran error, su locura de llamar al género humano a socavar el principio mismo de la dominación sin tener una idea suficiente de organización.

Los comentarios sí que terminan dogmatizando: ningún término medio; o proporcionar el modo de realizar ese Uno en que todos sean iguales y hermanos, sin dominador ni dominado, sin amo, señor ni rey; o dejar de lanzar invectivas contra ese otro Uno —el rey— que por lo menos es incierta imagen de una unidad verdadera; el uso contra la monarquía de ese principio de una sociedad sin amos ni mando, sin superiores ni inferiores, consideran que no es más que un *sofisma*... y aunque sea evidente que el *Contra Uno* se niega a analizar las «formas» de poder y hace pasar por un mismo rasero toda clase de poder político —fruto de herencia, botín de guerra o resultado de elecciones—, esa inquieta defensa a ultranza de una monarquía que se teme amenazada es muy reveladora.

Las réplicas a tan tortuosos y evidentes ataques, las interpretaciones apasionadas, suelen ser más deformadoras por su postura de simpatizante

militancia. Desde la primera y encomiable reedición a cargo de Felicité de Lamennais (1835), pasando por Gustav Landauer (1907), hasta Simone Weil (1937), por citar sólo los más célebres, se han ido acumulando excusas donde estas estaban de más, o incluso se ha caído en la trampa de seguir, aunque sea desde una posición simétricamente opuesta, los asertos que sobre La Boétie hicieran sus contrarios: sí, era un revolucionario activo; sí, prefería la utopía al orden y la acracia a la monarquía; su credo político era lo que hoy se llama frentepopulismo, lucha democrática, extinción del Estado. Eso, claro, sirve para favorecer el mantenimiento de los equívocos; equívocos que se remontan a Marat, a Rousseau, a Richelieu, al cardenal de Retz, a Montaigne, a Maquiavelo... Mientras, se consolidan las tesis reaccionarias:

> *Siendo así las cosas y siendo universal el espíritu de dominación, los partidarios de lo que suele llamarse* república *vienen para destruir la monarquía en esa sociedad en que todo el mundo quiere ser un rey...*[3]

[3] Pierre Leroux: «El "Contra Uno" de Étienne de La Boétie», en *El discurso de la servidumbre voluntaria seguido de lecturas del texto de La Boétie*, ediciones Terramar, Buenos Aires, 2008. La edición y la traducción probablemente no se corresponden con la usada por Santi Soler para escribir este artículo.

Pero el texto de La Boétie es algo más que un panfleto político, condenado a interpretaciones y contrainterpretaciones militantes: es una reflexión sobre la *servidumbre voluntaria*, esa expresión que siglos después encontraremos aún en plena vigencia. Anselme Bellegarrigue,[4] por ejemplo, escribía en 1850 una *condena del poder y la política* donde se leía:

> *Hasta ahora habéis creído que existen tiranos. Y bien, os habéis engañado, no hay sino esclavos: allí donde nadie obedece, nadie manda... En lo que me atañe, pongo en discusión la constitución del gobierno y, por otra parte, dejo a los demás la facultad de servirlo, de pagarlo,*

[4] Anselme Bellegarrigue (nacido en 1813, no se sabe exáctamente la fecha de su muerte). Escritor y propagandista anarquista, según Xavier Diez «había viajado por Estados Unidos, donde contactó, por lo menos, con Thoreau y, probablemente, con Warren [...]». Diez lo sitúa en la corriente individualista, en conflicto con el mutualismo de Proudhon, y afirma que «Por lo que se refiere a la oposición entre comunidad y gobierno, entre individuos libres e instituciones limitadoras de la libertad, Bellegarrigue importa las ideas individualistas de Thoreau sobre la desobediencia civil y la resistencia pacífica, como estrategias no-violentas contra las imposiciones gubernamentales: el derecho a no cooperar con el gobierno, la resistencia a servir en el ejército o a tolerar limitaciones a la propiedad». Xavier Diez: *El anarquismo individualista en España, 1923-1938*, Virus editorial, Barcelona 2007.

de amarlo y, finalmente, de morir por él. Pero aun cuando el pueblo en pleno consintiera en ser gobernado, yo declaro con todo derecho que su VOLUNTARIA ESCLAVITUD en nada empeña mi responsabilidad, así como su estupidez no compromete mi inteligencia. Y, sin embargo, de hecho su SERVIDUMBRE se extiende sobre mí sin que me sea posible sustraerme a ella. No hay duda de ello, es notorio que la SUMISIÓN de 6, 7 u 8 millones de individuos a UNO o más hombres comporta mi propia SUMISIÓN a este o a estos mismos hombres... Pero yo no puedo creer que todos mis compatriotas sientan deliberadamente la necesidad de SERVIR. Lo que yo siento, todos deberían sentirlo; lo que yo pienso, todos deberían pensarlo; porque yo no soy ni más ni menos que un hombre... Las masas, todavía demasiado dóciles, son inocentes de todas las brutalidades que se cometen en su nombre y en su perjuicio. Son inocentes, pero son ignorantes; creo que, como yo, las sienten y se indignan; creo que, como yo, se apurarían a suprimirlas; solo que, no distinguiendo bien las causas, no saben cómo actuar...[5]

[5] No sabemos si la cita es una traducción directa del francés hecha por el autor o se refiere a una edición en castellano. En todo caso, existe una referencia en castellano, citada por Xavier Diez: *Una condena inexorable y definitiva del poder y de la política*, Ed. Síntesis, Barcelona, 1977.

También La Boétie se queja no tanto del hacha que golpea al pueblo como del mango sin el cual el hacha del despotismo no podría golpearnos.

III. Releer a La Boétie aquí y ahora

Completar la habitual explicación histórica de la «revuelta de las gabelas» con interpretaciones es pues más que insuficiente, es completamente inadecuado. Claude Lefort insiste en que La Boétie pide el silencio, porque evita manipular a sus lectores: quien, a sabiendas o no, le manipule comete un grave error. Dice Lefort que si La Boétie aconsejara al pueblo, no solo correría el riesgo de ocupar el puesto del amo; acreditando la ficción de la unidad del pueblo, conservaría aún el deseo de la servidumbre; pese a su vehemente llamada en favor de la libertad, participaría de la fantasmagoría de la que emerge el tirano y, en suma, ocuparía el puesto del esclavo al mismo tiempo que el puesto del amo. Añade que los hombres lloran a su tirano y se vuelven contra su liberador y que, aunque sean inspirados por el amor a la libertad, los consejos prodigados a unos hombres sometidos corren el riesgo de reforzar al tirano. Que sólo la libertad es evidente, aunque tantos grandes autores alaben la libertad mientras se inclinan ante la opresión establecida. Y concluye explicando que el principio de

la dominación excluye la amistad, que el discurso se dirige a los amigos siendo inútil dirigirse a unos interlocutores que no sabrían oír, y en definitiva que es mejor librar a la amistad de los lectores el silencio de La Boétie, un silencio más que nunca a la medida de su crítica de las modernas formas de dominación...

Es por eso que consideramos como superados los precedentes niveles de lectura, es por eso que optamos por la no-interpretación. En nuestro siglo de revoluciones manipuladas, sabemos además que el pueblo se revela y sigue en rebeldía, pero que la servidumbre permanece en el interior del movimiento que quiere producir la libertad; más que el fracaso de los levantamientos para romper con la servidumbre, nos ha tocado aprender la capacidad de las revoluciones para producir una nueva opresión tanto más temible cuanto que se forjó en las aventuras de la libertad. Y cuando La Boétie afirma que el pueblo no acusa al tirano por el mal que sufre sino a quienes le gobiernan, quiere precisamente expresar que el principio mismo de existencia de un poder no será puesto en cuestión en el movimiento de lucha contra el poder, que sigue habiendo un imaginario buen príncipe, que el poder renace al ser esperado en el momento mismo en que el poder efectivo es denunciado, como si el poder sólo pudiera ser puesto en cuestión en nombre del poder, mostrando la impotencia del movimiento que dice querer la libertad. Lo insólito, lo necesario, lo que aquí nos proponemos, es *releer nuestro tiempo* guiados por

la mano de La Boétie. *Servidumbre voluntaria*, una expresión paradójica que equivale a *Deseo de servidumbre*, la actitud contrapuesta al esperado *Deseo de libertad*, al *Deseo* a secas; parece insinuarse lo que más adelante se conocerá como «miedo a la libertad». Queriendo razonar como La Boétie, muchos lo han afirmado sin manías:

> *El amor a la dominación es natural al corazón del hombre y, en el estado en que se le tome, siempre aspira a imponerse; tal es el principio de los abusos que los depositarios de la autoridad hacen de su potencia, tal es la fuente de la esclavitud entre los hombres.*[6]

Otros se reafirmaron en la opinión opuesta:

> *Hay también otro motivo muy importante —escribió Maquiavelo en su estudio de las conspiraciones— que hace conspirar a los hombres contra un Príncipe, es el deseo de salvar al país de la servidumbre... El único medio que le queda a un tirano para preservarse de tales ataques es abdicar de su soberanía.*

[6] Jean-Paul Marat: *Les chaînes de l'esclavage*, 1792. *(N. del A.)*

¿Qué diría La Boétie? Muy simple. La Boétie no tiene la verdad y además no quiere tenerla: así pues, se limita a abrirnos su pregunta. Viene a decirnos: ¿Cómo es posible que la mayoría obedezca a uno solo, que no solo le obedezca sino que le sirva, que no solo le sirva sino que quiera servirle? ¿Cómo es posible que el amor a la servidumbre sustituya al deseo de libertad cuando esta voluntad o deseo de servir no es una variable común a todas las sociedades, algo que siempre ha sido así, ni tenga porque serlo eternamente? ¿Será pues un accidente, un tropiezo inesperado? La Boétie nos deja en libertad para que descifremos este enigma, para que formulemos cada cual nuestra respuesta, nuestras verdades.

Sólo ocasionalmente esbozará no una opinión cerrada y coherente, sino elementos para una respuesta. Dirá que es la servilidad de los pueblos la causante de su servidumbre, y su cobardía la que da su fuerza a los «malos soberanos», que para ser libres bastaría con no sostener a los «malos soberanos»; pero añadirá luego que la expresión «malos soberanos» es equívoca y nada significa. Apuntará que el hombre es un ser para la libertad, que ser humano es ser libre, que perdiendo la libertad el hombre ha perdido su humanidad, ha renunciado a su ser y a desear su ser.

Pero también apuntará el trayecto inverso al indicar que los libros y la ciencia dan a los hombres más que toda otra cosa el sentimiento de sus derechos y el odio a la tiranía, que desear saber y saber es lo mismo, que la libertad es

algo que basta con desear para tenerla ya. La lucha por la libertad que nos corresponde —por designio divino, por derecho natural o por costumbre social (que viene a ser todo lo mismo)— ¿es una tentativa frustrada o una batalla ya ganada de antemano? Su respuesta es que lo uno y lo otro pueden ser un éxito si queremos, pero serán fracasos si no los queremos con suficiente empeño. La paradoja sobre la *servidumbre voluntaria* es algo más que un enigma o un interrogante: es similar a una provocación que viene a estimularnos. Y su no dar soluciones definitivas, su no pretenderse portador de la verdad absoluta —ideólogo o líder— es la única forma adecuada y coherente de dirigirse, sin prisas pero sin pausas, a este ser para la libertad llamado *hombre*.

La Boétie quiere movilizar sin manipular, se niega a luchar contra la alienación bajo formas alienadas: si la gente enajenada pone en manos de otros su propio poder sobre sí, el hecho de que ponga su destino en manos de unos luchadores de la libertad —militantes o ideólogos de la revolución— no podrá redimirle de ese estar en manos ajenas. Mientras se sea incapaz de autogestionar la propia libertad, de que cada cual se libere a sí mismo, de tomar la iniciativa aquí y ahora, mientras se esperen redenciones venidas desde fuera de nosotros y revoluciones meramente imaginarias, seguiremos siendo tratados como objetos, en el reino de la cosificación, de la enajenación, de una humanidad alienada; consolidaremos nuevas *servidumbres voluntarias*

destinadas —como la experiencia ha demostrado— a sustituir a la vieja *servidumbre voluntaria* contra la que fingimos, o acaso creemos, de buena fe, estar luchando con nuestra práctica. Si La Boétie hubiera vivido mayo del 68, también hubiera escrito por los muros aquel famoso eslogan:

No me liberéis, yo me basto para ello.

Barcelona, abril de 1978

Simone Weil

Meditación sobre la obediencia y la libertad

La sumisión de la mayoría a la minoría, hecho fundamental de casi toda organización social, no ha dejado de asombrar a quienes han reflexionado mínimamente sobre este tema. Vemos en nuestro entorno cómo lo más pesado prevalece sobre lo menos pesado, cómo las razas más prolíficas asfixian a las demás. Entre los hombres, esas relaciones tan claras parecen invertidas. Sabemos, sin duda, por la experiencia cotidiana, que el hombre no es un simple fragmento del ecosistema, que lo más elevado del hombre —la inteligencia, la voluntad, la fe— produce todos los días milagros enormes. Pero no es esta cuestión lo que se trata aquí. La necesidad implacable que ha mantenido y mantiene de rodillas a las masas de esclavos, de pobres o de subordinados no tiene nada de espiritual; es análoga a todo lo que hay de brutal en nuestro entorno. Y, sin embargo, se ejerce aparentemente en virtud de leyes contrarias a las del ecosistema. Como si, en la balanza social, el gramo prevaleciese sobre el kilo.

Hace casi cuatro siglos, el joven La Boétie, en su *Contr'un*, planteaba la pregunta, sin responder a la misma. ¡Con qué ilustraciones conmovedoras podríamos apoyar su pequeño libro nosotros, que vemos hoy, en un país que ocupa la sexta parte del globo, a un solo hombre desangrando a toda una generación! Cuando la muerte se enseñorea es cuando el milagro de la obediencia estalla ante nuestros ojos. Que muchos hombres se sometan a uno solo por miedo a ser masacrados por él es ciertamente sorprendente; pero ¿cómo comprender que permanezcan sometidos hasta el punto de morir por orden suya? ¿Cómo se mantiene la obediencia cuando comporta al menos tantos riesgos como la rebelión?

El conocimiento del mundo material en que vivimos pudo desarrollarse tanto a partir del momento en que Florencia, después de tantas otras maravillas, aportó a la humanidad, por medio de Galileo, la noción de fuerza. Fue sólo entonces cuando la industria pudo emprender el aprovechamiento del medio material. Y nosotros, que pretendemos organizar el medio social, no poseeremos de él ni siquiera el conocimiento más burdo mientras no hayamos concebido claramente la noción de fuerza social. La sociedad no puede tener sus ingenieros mientras no tenga su Galileo. ¿Existe en este momento, en toda la superficie de la Tierra, una inteligencia que pueda entender, aunque sea vagamente, cómo es posible que un hombre, en el Kremlin, tenga la posibilidad de hacer caer cualquier cabeza dentro de los límites de las fronteras rusas?

Los marxistas no han facilitado una visión clara del problema al elegir la economía como clave del enigma social. Si se considera a una sociedad como un ser colectivo, entonces ese gran animal, como todos los animales, se define principalmente por la manera en que se asegura el alimento, el sueño, la protección de la intemperie, en pocas palabras, la vida. Pero la sociedad considerada en su relación con el individuo no puede definirse simplemente por los modos de producción. Por más que se recurra a todo género de sutilezas para hacer de la guerra un fenómeno esencialmente económico, es patente y manifiesto que la guerra es destrucción y no producción. La obediencia y el mandato son también fenómenos que las condiciones de producción no bastan para justificar. Cuando un viejo obrero sin trabajo y sin ayuda perece silenciosamente en la calle o en un cuchitril, esta sumisión que se extiende hasta la muerte no se puede explicar por el juego de las necesidades vitales. La destrucción masiva del trigo o el café durante las crisis es un ejemplo no menos claro. La noción de fuerza, y no la de necesidad, constituye la clave que permite leer los fenómenos sociales.

Galileo no tenía demasiados motivos para jactarse por haber puesto tanto genio y tanta probidad en descifrar el cosmos; al menos no se enfrentaba más

que a un puñado de hombres poderosos especializados en la interpretación de las Escrituras. El estudio del mecanismo social está obstaculizado por pasiones que se encuentran en todos y cada uno de nosotros. No hay casi nadie que no desee cambiar o conservar las actuales relaciones de dominio y sumisión. Uno y otro deseo ponen una niebla ante la mirada de la inteligencia e impiden percibir las lecciones de la historia, que muestra en todas partes a las masas bajo el yugo y a unos pocos levantando el látigo.

Unos, del lado de las masas, quieren mostrar que esta situación no es solamente inicua, sino también imposible, al menos para un futuro próximo o lejano. Los otros, del lado que desea conservar el orden y los privilegios, quieren mostrar que el yugo pesa poco, o incluso que es consentido. Desde los dos lados se lanza un velo sobre el absurdo radical del mecanismo social, en lugar de considerar cara a cara este absurdo aparente y analizarlo para encontrar ahí el secreto de la máquina. En cualquier materia no existe otro método de reflexión. El asombro es la fuente de la sabiduría, decía Platón.

Puesto que la mayoría obedece, y obedece hasta dejarse imponer el sufrimiento y la muerte, mientras que la minoría manda, esto indica que no es cierto que el número sea una fuerza. El número, por más que la imaginación nos lleve a creer otra cosa, es una debilidad. La debilidad está del lado en que

se tiene hambre, en que hay extenuación, donde se suplica, donde se tiembla, no del lado donde se vive bien, donde se conceden gracias, donde se amenaza. El pueblo no está sometido aunque sea mayoría, sino porque es mayoría. Si un hombre lucha en la calle contra veinte, sin duda acabará muerto en el suelo. Pero a una señal del hombre blanco, veinte culíes anamitas pueden ser golpeados a bastonazos, uno tras otro, por uno o dos capataces.

La contradicción no es quizá más que aparente. Sin duda los que ordenan son siempre menos numerosos que los que obedecen. Pero precisamente porque son poco numerosos forman un conjunto. Los otros, precisamente porque son demasiado numerosos, son uno más uno más uno, y así sucesivamente. De este modo, el poder de una ínfima minoría se basa, a pesar de todo, en la fuerza del número. Esta minoría prevalece con mucho en número sobre cada uno de aquellos que componen el rebaño de la mayoría. No hay que concluir de ello que la organización de las masas invertiría la relación, pues esa organización es imposible. No se puede establecer cohesión más que entre una pequeña cantidad de hombres. Más allá de eso, no hay más que yuxtaposición de individuos, es decir, debilidad.

Sin embargo, hay momentos en los que no es así. En ciertos momentos de la historia, un gran soplo pasa sobre las masas; su respiración, sus palabras, sus movimientos se confunden. Entonces nada se les resiste. Los poderosos

conocen, a su vez, por fin, lo que es sentirse solo y desarmado; y tiemblan. Tácito, en algunas páginas inmortales que describen una sedición militar, supo analizar perfectamente la situación:

> *El signo principal de que era un movimiento profundo, imposible de aplacar, es que no estaban diseminados ni manejados por otros, sino que juntos se enardecían, juntos se callaban, con tal unanimidad y tal firmeza que parecía que actuaban a las órdenes de alguien.*[1]

Nosotros hemos asistido a un milagro de ese género en junio de 1936,[2] y la impresión no se ha borrado todavía.

Esos momentos no perduran, aunque los desdichados deseen ardientemente verlos durar para siempre. No pueden durar, porque esa unanimidad que se produce en el fuego de una emoción viva y general no es compatible con ninguna acción metódica. Tiene siempre por efecto suspender cualquier acción y detener el curso cotidiano de la vida. Ese tiempo de parada no pue-

[1] Tácito: *Anales*. Se trata de la rebelión de las legiones de Germania en los primeros años del reinado de Tiberio. *(N. de los T.)*

[2] Es muy probable que la autora se refiera a la huelga general de mayo-junio de ese año en Francia. *(N. de los T.)*

de prolongarse; el curso de la vida cotidiana debe seguir, las tareas de cada día tienen que llevarse a cabo. La masa se disuelve de nuevo en individuos, el recuerdo de la victoria se difumina; la situación primitiva, o una situación equivalente, se restablece poco a poco y, aunque en el intervalo los amos hayan podido cambiar, siempre son los mismos los que obedecen.

Los poderosos no tienen ningún interés más vital que impedir esta cristalización de las multitudes sometidas o, al menos, pues no siempre pueden impedirla, hacerla tan poco frecuente como sea posible. Que una misma emoción agite al mismo tiempo a un gran número de desdichados es algo que sucede muy a menudo por el curso natural de las cosas; pero de ordinario esa emoción, apenas despertada, es reprimida por el sentimiento de una impotencia irremediable. Alimentar ese sentimiento de impotencia es el primer artículo de una política hábil por parte de los amos.

El espíritu humano es increíblemente flexible, pronto a imitar, pronto a plegarse a las situaciones exteriores. Aquel que obedece, aquel cuyos movimientos, penas y placeres están determinados por la palabra de otro, se siente inferior no por accidente, sino por naturaleza. En el extremo contrario de la escala, el otro se siente igualmente superior, y estas dos ilusiones se refuerzan una a otra. Es imposible al espíritu más heroicamente firme conservar la

conciencia de un valor interior cuando esa conciencia no se apoya en nada exterior. El mismo Cristo, cuando se vio abandonado por todos, escarnecido, despreciado, con su vida tenida por nada, perdió por un instante el sentimiento de su misión; ¿qué otra cosa puede significar el grito «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Les parece a los que obedecen que alguna inferioridad misteriosa los ha predestinado a obedecer desde toda la eternidad; y cada marca de desprecio, aunque sea ínfima, que sufren por parte de sus superiores o de sus iguales, cada orden que reciben, sobre todo cada acto de sumisión que realizan, los confirma en ese sentimiento.

Todo lo que contribuye a dar a aquellos que están en la parte baja de la escala social el sentimiento de que tienen un valor es en cierta medida subversivo. El mito de la Rusia soviética es subversivo en tanto que puede dar al obrero comunista de una fábrica que ha sido despedido por su capataz el sentimiento de que, a pesar de todo, tiene detrás de él al Ejército Rojo y a Magnitogorsk, y permitirle así conservar su dignidad. El mito de la revolución históricamente ineluctable juega el mismo papel, aunque más abstracto; cuando se es miserable y se está solo, resulta tranquilizador tener de su lado a la historia. El cristianismo, en sus inicios, también fue peligroso para el orden. No sugería a los pobres y a los esclavos que codiciasen los bienes y el poder; muy al contrario, les daba el sentimiento de un valor interior que

les ponía en el mismo plano o en un plano más elevado que a los ricos, y eso era suficiente para poner a la jerarquía social en peligro. Muy pronto se corrigió, aprendió a poner entre los matrimonios o los entierros de los ricos y los pobres las diferencias que convienen, y a relegar a los desdichados a los últimos lugares de las iglesias.

La fuerza social no puede ser ajena a la mentira. Todo lo que hay de más alto en la vida humana, todo esfuerzo de pensamiento, todo esfuerzo de amor es corrosivo para el orden. El pensamiento puede también, con toda justicia, ser señalado como revolucionario de un lado y como contrarrevolucionario del otro. En la medida en que construye sin cesar una escala de valores «que no es de este mundo», es enemigo de las fuerzas que dominan la sociedad. Pero no es tampoco favorable a las empresas que tienden a cambiar o a transformar la sociedad y que, antes incluso de haber triunfado, deben implicar necesariamente, en quienes se consagran a ellas, la sumisión de la mayoría a la minoría, el desdén de los privilegiados por la masa anónima y el manejo de la mentira. El genio, el amor, la santidad merecen plenamente el reproche que se les hace a veces de mostrar una tendencia a destruir lo que hay sin construir nada en su lugar. En cuanto a aquellos que quieren pensar, amar y trasladar a la acción política toda la pureza que su espíritu y su corazón les inspiran, no pueden más que morir degollados, abandonados incluso por los

suyos, infamados después de su muerte por la historia, como sucedió con los Gracos.[3]

Resulta de tal situación, para todo hombre enamorado del bien público, un desgarro cruel y sin remedio. Participar, aunque sea de lejos, en el juego de fuerzas que mueven la historia apenas es posible sin mancharse o sin condenarse de antemano a la derrota. Refugiarse en la indiferencia o en una torre de marfil tampoco resulta posible sin una gran incoherencia. La fórmula del «mal menor», tan desacreditada por el uso que de ella han hecho los socialdemócratas, es entonces la única aplicable, a condición de aplicarla con la más fría lucidez.

El orden social, aunque necesario, es esencialmente malo, sea cual sea. No se puede reprochar a aquellos a los que aplasta que lo socaven como

[3] Tiberio Sempronio Graco y Cayo Sempronio Graco, hermanos tribunos de la plebe, formaban parte del llamado *partido de los populares*, entre el 133 y el 121 a. C. Impulsaron un conjunto de reformas como la distribución de tierras entre la plebe urbana y los soldados licenciados o la concesión de la ciudadanía romana a latinos e itálicos. Weil se refiere aquí al final trágico de ambos hermanos cuando, después de que la actividad de Cayo se reflejara en varias leyes, la aristocracia senatorial quiso impedir a toda costa un tercer mandato del tribuno, lo que provocó una revuelta que acabaría con la masacre de más de 3.000 partidarios de Cayo, que se suicidaría u ordenaría a su esclavo Filócrates que le diera muerte, en el bosque de Furrina, mientras huían de la persecución.

puedan; cuando se resignan, no es por virtud, es por el contrario bajo el efecto de una humillación que sofoca en ellos las virtudes viriles. Tampoco se les puede reprochar a quienes lo organizan que lo defiendan, ni presentarlos como si formaran una conjura contra el bien general. Las luchas entre conciudadanos no proceden de una carencia de comprensión o de buena voluntad; pertenecen a la naturaleza de las cosas, y no pueden ser apaciguadas, sino solamente ahogadas por la coacción. Para quien ama la libertad, no es deseable que desaparezcan, sino solamente que prevalezcan más acá de un cierto límite de violencia.

Primavera de 1937

Andrée May

Un estudio sobre las interpretaciones del *Discurso*[1]

Antes de empezar a exponer mi idea sobre las diversas interpretaciones del discurso de La Boétie, pondré un ejemplo que servirá como preámbulo para delinear mi propósito al encarar su estudio. Este se basa en una frase: «I would prefer not to». Frase cuyo final, según algunos, cae como un «hachazo». Frase-hachazo que Bartleby opone obstinadamente a las amables órdenes que le impone el hombre de leyes que le da trabajo, hasta el punto de constituir la casi totalidad de los enunciados del copista.

Bartleby ha sido vertida al francés en varias ocasiones. ¿Qué sucede con esta frase en cada transcripción? Pierre Leyris tradujo la novela de Melville en 1951 y después en 1978[2] sin modificar su primera elección: «Je préférerais

[1] Intervención de Andrée May en el marco de los viernes de *Chimeres. (N. de los T.)*

[2] Traducción de 1951: *Benito Cereno et autres contes de la Véranda* (reeditada en 1977, colección L'imaginaire, Gallimard). La traducción de 1978 apareció en *Delta. (N. de la A.)*

ne pas le fer» (preferiría no hacerlo). Jean Jacques Mayoux optó por «Je préférerais pas» (preferiría que no). Michèle Causse, que también ha revisado su primera versión de *Bartleby*, cambia «Je préférerais n'en rien faire» (preferiría no hacer nada) por «J'aimerais mieux pas» (Me gustaría más que no).[3] Así pues, cuatro traducciones y cuatro tipos de lenguaje diferentes.

Leyris recurre a un lenguaje pulido; Mayoux escoge un lenguaje familiar y Michèle Causse plasma una expresión elaborada para decantarse enseguida por un giro de uso corriente.[4]

Recordemos que cualquier tipo de lenguaje de un locutor muestra a su oyente, o lector, el origen social del que habla. Si, por ejemplo, lleva a cabo modificaciones con respecto a las normas lingüísticas, ¿lo atribuiremos a una falta de preparación? ¿Al hecho de que es extranjero? ¿A su origen provinciano?, etc.[5] En este caso, cada traductor, por el hecho mismo de hacer hablar a Bartleby en un tipo

[3] H. Melville: *Bartleby. Les îles enchentées*, última traducción francesa: Michèle Causse, GF Flammarion, París, 1989. *(N. de la A.)*

[4] En castellano no se ha generado —que nosotros sepamos— ninguna variante. Todos los traductores coinciden en «preferiría no hacerlo». Incluso en catalán se ha optado por la misma expresión: «m'estimo més no fer-ho». *(N. de los T.)*

[5] J. C. Carford: *A Linguistic Theory of Translation*, Oxford University Press, Londres, 1965, pp. 83-92.

de lenguaje característico, tiene ya una interpretación de su personaje, antes incluso de traducir la novela, una imagen que eventualmente se transformará a lo largo de su trabajo. Esto está confirmado por una nota marginal de Michèle Causse:

> *En esta nueva traducción de* Bartleby*, la expresión inglesa «I Would prefer not to» que había traducido precedentemente por «Je préférerais n'en rien faire» (preferiría no hacer nada) (cf. La anterior traducción de Nouveau Commerce), se ha convertido aquí en «j'aimerais mieux pas» (me gustaría más que no). En efecto [...], me ha parecido que la expresión «j'aimerais mieux» (Me gustaría más) (afirmativa) seguida de la partícula «pas» (no) (negativa) era más fiel a la letra y al espíritu de la fórmula lapidaria «I Would prefer not to». El carácter hölderliniano de Bartleby resulta modificado (pierde esa delicadeza un tanto ampulosa, esa deferencia distante que sugería la expresión francesa), pero adquiere una modernidad que hace que su inmutable respuesta sea más corrosiva y por tanto más a tono con el carácter revolucionario de la resistencia pasiva «a la Bartleby». (N. de la T.)*[6]

[6] H. Melville: *Bartleby...*, *ob. cit.*, p. 20. *(N. de la A.)*

A continuación de la traducción de Michèle Causse, Gilles Deleuze escribió un *postfacio*: «Bartleby o la fórmula».[7] Basándose en la fórmula, Deleuze desarrolla su interpretación del personaje de Bartleby y del texto titulado *Bartleby* y, ligándolo a otros escritos de Melville, especialmente a *Pierre ou les ambiguïtés* (Pierre o las ambigüedades) y *Moby Dick*, nos proporciona al final de su estudio una interpretación de la obra del escritor. De su comentario nada diré, porque *Bartleby* no forma parte del objetivo de este trabajo. Nuestro breve recorrido por la novela de Melville y sus peripecias pretende sugerir únicamente que no existe solución de continuidad entre la traducción de un texto y su comentario.[8]

[7] «Bartleby ou la formule» fue publicado de nuevo en *Critique et clinique*, Minuit, París, 1993 (editado en castellano: *Preferiría no hacerlo. Bartleby, el escribiente de Herman Melville*, Pre-Textos, Valencia, 2001, pp. 57-92). *(N. de la A.)*

[8] Pueden utilizarse con provecho los artículos de F. Durand-Bogaert: «Faire violance: à propos des traductions françaises de *Bartleby*», en *L'atelier du roman*, n.° 9, Les Belles Lettres, París, verano de 1997, pp. 93-104; y de C. Vivien: «I would prefer not to», en *La Quinzaine Litteraire*, n.° 248, 16-31 de enero de 1977. *(N. de la A.)*

El discurso de la servidumbre voluntaria es un título paradójico, ya que enuncia un concepto inconcebible; porque ¿de qué modo podemos querer ser esclavos? Este texto fue recuperado por la crítica al totalitarismo y, en el siglo XIX, fueron las decepciones originadas por el fracaso de las Jornadas de julio de 1830 y la oposición al régimen represivo de Napoleón III, las que lo rescataron del olvido.

Este escrito es un discurso político y sobre lo político. Su actualidad, unida a su asombrosa singularidad de palabra, propiciaron sus reediciones y traducciones. Miguel Abensour[9] lo reprodujo acompañado de un amplio aparato crítico.[10] La fecha de redacción del *Discurso* no es muy precisa.

[9] Miguel Abensour. Profesor emérito de filosofía política por la Universidad de París VII-Denis-Diderot, y divulgador de la denominada *Escuela de Fráncfort* en Francia, fue editor de la revista *Libre* junto con figuras como Cornelius Castoriadis, Claude Lefort o Pierre Clastres, y colaboró también en *Socialisme ou Barbarie*, editada por Castoriadis.

[10] En el original, Andrée May ofrece esta referencia: Petit Bibliothèque Payot, París, 1993 (1.ª ed. colección «Critique de la politique», dirigida por M. Abensour, Payot, París, 1976). Se han incluido la presentación de M. Abensour y M. Gauchet, el manuscrito de De Mesme, la traducción de Ch. Teste (1836) y los escritos de F. de La Mennais (1835), P. Leroux (1847), A. Vermorel (1863), G. Landauer (1907), Simone Weil (1937), P. Clastres (1976) y C. Lefort (1976). Por nuestra parte, nos hemos atenido a la versión castellana de esta misma obra

Montaigne se contradice al hablar del mismo. Primero afirma que La Boétie lo escribió

> *... a manera de ensayo, en su primera juventud, cuando aún no había alcanzado la edad de dieciocho años, en homenaje a la libertad contra los tiranos.*

Pero, algunas páginas más adelante, añade:

> *Pero, oigamos hablar un poco a este muchacho de dieciséis años.*[11]

Poco importa que *El discurso* fuera escrito en 1546 o 1548, ya que el contexto histórico es el mismo, caracterizado por la revuelta de las gabelas en Guyena y la represión subsiguiente: saqueo de los campos por los ejércitos de Enrique II; ruina de los campesinos; ejecuciones en las ciudades; disolución del Parlamento de Burdeos y, más tarde, disminución de su poder; agitación

publicada por Tusquets en 1980, aunque expurgada de algunos de los artículos incluidos en la versión francesa. *(N. de los T.)*

[11] Montaigne: «De l'amitié», en *Œuvres complètes*, n.° 3, La Pléyade, Gallimard, París, 1962, pp. 182 y 1477. *(N. de la A.)*

de los reformadores protestantes y, por último, el descubrimiento del Nuevo Mundo y de sus «salvajes», que suscitaron el interés de los escritores.

La Boétie presenta su objetivo de la siguiente forma:

> *De momento, quisiera tan solo entender cómo pueden tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soportar a veces a un solo tirano, que no dispone de más poder que el que se le otorga, que no tiene más poder para causar perjuicios que el que se quiera soportar y que no podría hacer daño alguno de no ser que se prefiera sufrir a contradecirlo. Es realmente sorprendente —y, sin embargo, tan corriente que deberíamos más bien deplorarlo que sorprendernos— ver cómo millones y millones de hombres son miserablemente sometidos y sojuzgados, la cabeza gacha, a un deplorable yugo, no porque se vean obligados por una fuerza mayor, sino, por el contrario, porque están fascinados y, por decirlo así, embrujados por el nombre de uno, al que no deberían ni temer (puesto que está solo), ni apreciar (puesto que se muestra para con ellos inhumano y salvaje).*
>
> *[...] Pero, ¡oh, Dios mío!, ¿qué ocurre? ¿Cómo llamar a ese vicio, a ese vicio tan horrible? ¿Acaso no es vergonzoso ver a tantas y tantas personas, no tan solo obedecer, sino arrastrarse? No ser gobernados,*

sino tiranizados, sin bienes, ni parientes, ni mujeres, ni hijos, ni vida propia. Soportar saqueos, asaltos y crueldades, no de un ejército, no de una horda descontrolada de bárbaros contra la que cada uno podría defender su vida a costa de su sangre, sino únicamente de uno solo. No de un Hércules o de un Sansón, sino de un único hombrecillo, las más de las veces el más cobarde y afeminado de la nación, que no ha siquiera husmeado una sola vez la pólvora de los campos de batalla, sino apenas la arena de los torneos, y que es incapaz no solo de mandar a los hombres, ¡sino también de satisfacer a la más miserable mujerzuela! ¿Llamaremos a eso cobardía?

[...] Así pues, ¿qué es ese monstruoso vicio que no merece siquiera el nombre de cobardía, que carece de toda expresión hablada o escrita, del que reniega la naturaleza y que la lengua se niega a nombrar?[12]

El resto del *Discurso* analizará las causas que podrían explicar esta aberración y avanzará mediante una serie de proposiciones afirmativas rápidamente negadas por considerarlas insuficientes. Una sorprendente singularidad de palabra, en efecto.

[12] La Boétie: *Le discours..., ob. cit.*, pp. 106-108 (pp. 52-55 de la edición de Tusquets).

Tal como subraya Jean-Michel Rey,[13] el redoblamiento de las preguntas y de las respuestas, la investigación obstinada de la expresión correcta para nombrar lo innombrable y, por tanto, la abundancia de las denominaciones, ninguna de las cuales constituye la palabra final, caracterizan la estrategia retórica de La Boétie.[14] El *Discurso* gira en torno a una sola dificultad: ¿cómo es posible decir que lo inhumano es la parte constituyente de lo humano? Expresado en el lenguaje de los lógicos: dado que ningún enunciado positivo puede definir aquello de lo que depende este mal exorbitante, sólo queda la posibilidad de decir de lo que no depende. Esta es la característica de la definición negativa y la que escogió La Boétie. De ello se extrae que las argumentaciones voluntariamente incompletas del *Discurso* lo mantienen en una suspensión constitutiva de su objeto. El *Discurso* conquista su espacio soslayando una respuesta decisoria.

Por tanto, es imposible separar los procedimientos enunciativos del contenido significativo. Retomando la inútil dicotomía entre el fondo y la forma, resulta, como siempre, imposible distinguirlos o, lo que es lo mismo, resulta

[13] Jean-Michel Rey (1942). Filósofo y profesor de filosofía en la Universidad París VIII, es autor de obras sobre Freud, Arteaud o Paul Valéry. *(N. de los T.)*

[14] Jean-Michel Rey: «Le charme d'un nom», en *La part de l'autre*, PUF, París, 1998, pp. 199 y ss.

imposible disociar el significado de las palabras, definibles y definidas en los diccionarios, de lo que da sentido, por debajo o al lado del significado de las palabras, bajo el efecto de elementos en sí mismos no semánticos. Es lo que Henri Meschonnic llama la «significancia». Así es como funciona la poesía. Para ello basta con que recordemos nuestros años de colegiales: «¿Por quién silban las serpientes que la frente os coronan?»,[15] u observar cómo los actores elaboran su dicción o sus ademanes.

La poética no es algo específico de la poesía. La prosa también posee su parte de ella. Por ello no es posible traducir a Queneau[16] como se traduce a Breton, u *Ossian* como *Robinson Crusoe*. Sus concatenaciones no se enuncian en el mismo *tempo* y sus palabras no se vocalizan con la misma melodía. Por tanto, el traductor debe encontrar el «tono» de la escritura que conviene a cada texto. (Con todo queda el hecho de que, en el fondo del tono que escoja, permanece su lenguaje inconsciente... Pero eso es otra historia.) Actores y realizadores se enfrentan al mismo problema, de tal modo que la interpretación

[15] «Pour qui sont ces serpents qui sifflent sur vos têtes» es uno de los versos pronunciados por Orestes al final de la tragedia de Jean Racine, *Andrómaca*, y que los escolares franceses repetían para mejorar su dicción. *(N. de los T.)*

[16] Raymond Queneau (1903-1976) fue periodista, poeta y novelista, además de director de *Encyclopédie de la Pléiade* y miembro del Colegio de Patafísica.

de un mismo personaje varía de un actor a otro y de una puesta en escena a otra: Laurence Olivier, Ian MacKellen y Al Pacino no muestran el mismo Ricardo III.

En mi opinión, además de la apuesta política del *Discurso*, es el tono de sus palabras, el ritmo de sus frases y lo no expresado presente en el espacio entre sus significados lo que ha motivado sus reediciones.

La apuesta política del *Discurso* se expresa con el lamento y a veces con la cólera. Efectivamente, ¿cómo superar la inquietud de saber que existe alienación sin que se conozcan sus causas? ¿Cómo salvar el disgusto que nos comunica La Boétie? Disgusto ontológico análogo al derivado de la Caída. Este mismo tormento es el que ha llevado a algunos a releer el *Discurso*, a interpretarlo y a traducirlo a su idioma —idioma que es al mismo tiempo dependiente y constitutivo de sus representaciones de las relaciones humanas, las cuales a su vez son tributarias de su cultura y de su experiencia de lo social—. Evidentemente, cada cual ha hecho el nido de su comentario en el secreto de lo no expresado.

Antes de ser comentado, el *Discurso* fue traducido por Charles Teste,[17] en la lengua de los franceses de la Restauración. Es lícito preguntarse si su único objetivo se limitaba a facilitar la lectura de un francés ya obsoleto. Su prefacio siembra la duda en cuanto a la honestidad de su iniciativa, por cuanto enuncia dos proposiciones equívocas. ¿Qué dice la primera?

> *...me propongo, con demasiada temeridad sin duda, rejuvenecer para dar mayor libre curso a las viejas, pero indestructibles, verdades que encierra [...] Alguna vez me entraron ganas, tan solo por probarlo, de leer algunos pasajes a esas pobres gentes que tienen la desgracia de no saber leer. Quedé encantado con la prueba. Había que ver cómo se asombraban escuchándolos. Era para ellos una verdadera delicia esta lectura. La saboreaban en todo su alcance. Por supuesto, me cuidaba de explicarles, lo mejor que podía, el verdadero sentido oculto a veces bajo ese viejo lenguaje desgraciadamente pasado de moda. Este es el origen de la fantasía que hoy me anima [...].*[18]

La segunda se expresa como sigue:

> *Pero cuántas veces, pese a mi empeño en este proyecto, tuve que abandonar la tarea, porque, en efecto, me daba cuenta a cada paso de que estropeaba la obra y de que, al querer encalar la casa, la degradaba [...]. No persistí más que por abnegación, pues tengo la íntima convicción de que el manjar que te ofrezco es muy inferior tan solo porque lo he aderezado yo a tu gusto.*

Sus declaraciones plantean al menos tres cuestiones. La primera concierne a la explicación del texto. Sin ella «el verdadero sentido oculto a veces bajo ese viejo lenguaje desgraciadamente pasado de moda» habría escapado a los no iniciados. Por ello, Teste ha recubierto el *Discurso* con un tejido de interpretaciones. Es lo que Roman Jakobson[19] denomina la «traducción interlingüística»;

[17] Charles Teste. No se le conoce fecha de nacimiento y muerte. Teste era un intelectual socialista seguidor de Graco Babeuf que, tras la Revolución francesa, adoptó posiciones de igualitarismo radical defendiendo «la dicha común» y la «igualdad de goces». Además de la interpretación del *Discurso* que se cita aquí, Teste es autor de un *Projet de constitution républicaine et Déclaration des principes fondamentaux*, que data de 1833. *(N. de los T.)*

[18] Charles Teste: «Prefacio», en Étienne de La Boétie: *Le discours de la servitude volontaire*, pp. 168-169 (pp. 46-47 de la edición de Tusquets). *(N. de los T.)*

[19] Roman Jakobson (1896-1982) fue un lingüista, fonólogo y teórico literario ruso.

Antoine Berman,[20] la «traducción generalizada», y George Steiner[21] comparte este punto de vista. Para todos ellos, comentar significa traducir.[22] Ignoramos cuáles fueron las glosas orales de Teste, pero disponemos de sus comentarios escritos. Volveremos sobre ello.

El segundo punto nos retrotrae a un viejo debate. ¿Conviene traducir según la letra o según el espíritu? Teste se toma demasiadas libertades con la letra. «El arreglo» del *Discurso* a fin de adaptarlo al «gusto» del lector está lleno de consecuencias. Una breve comparación de su traducción con el original nos permitirá hacernos una idea.

---

[20] Antoine Berman (1942-1991). Filósofo, traductor y ensayista, es conocido por sus reflexiones en torno a la traductología sobre todo en dos obras fundamentales *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique* (1984) y su obra póstuma *Pour une critique des traductions* (1995).

[21] George Steiner (1929). Profesor emérito de la Churchill College de la Universidad de Cambridge y especialista en literatura comparada, ha colaborado con medios como *The Economist*, *The New York Times*, *The New Yorker*, *The Observer*, *London Review of Books* o *Harper's Magazine*.

[22] Roman Jakobson: «Aspects linguistiques de la traduction», en *Essais de linguistique générale*, trad. de N. Rubert, Minuit, París, 1963, p. 79; A. Berman: *L'épreuve de l'étranger*, Gallimard, París, 1984, pp. 136-137; G. Steiner: *Après Babel*, trad. de Lucienne Lotringer, Albin Michel, París, 1978. *(N. de la A.)*

Por último, el juicio de Teste en cuanto a la calidad de su obra reaviva el debate sobre la naturaleza de la traducción que sus detractores resumen en la fórmula: *Traduttore, traditori* (Traductor, traidor). ¿Cualquier traducción está abocada a la corrupción? ¿O bien podemos concederle a alguna el atributo de «escritura» de pleno derecho? Andrei Makine decía, en una de las emisiones televisivas de un *Buillon de culture* (Caldo de cultivo), que Pasternak había confeccionado pequeñas obras maestras a partir de poemas de Stalin.[23]

Con plena consciencia, Teste ha «degradado la casa que encalaba». Por «devoción a las pobres gentes» ha bajado el nivel del *Discurso*. Puede hacerse al contrario, como Pasternak con Stalin y Mallarmé con los cuatro *Contes Indiens* de Mary Summer. Todo depende del objetivo que se fije el traductor: ¿escribe para lectores de los cuales interpreta las expectativas? ¿O solo tiene ojos y oídos para aquello que entiende de su autor?

Un fragmento de la traducción de Teste, comparada con el original, nos permitirá comprender el criterio de sus elecciones:

De momento, quisiera tan solo entender cómo pueden tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soportar a veces

---

[23] France 2, magazine de B. Pivot, 23 de marzo de 2001. *(N. de la A.)*

a un solo tirano, que no dispone de más poder que el que se le otorga [...] Pero, ¡oh, Dios mío!, ¿qué ocurre? ¿Cómo llamar a ese vicio, ese vicio tan horrible? ¿Acaso no es vergonzoso ver a tantas y tantas personas, no tan solo obedecer, sino arrastrarse? No ser gobernados, sino tiranizados, sin bienes, ni parientes, ni mujeres, ni hijos, ni vida propia. Soportar saqueos, asaltos y crueldades, no de un ejército, no de una horda descontrolada de bárbaros contra la que cada uno podría defender su vida a costa de su sangre, sino únicamente de uno solo. No de un Hércules o de un Sansón, sino de un auténtico mirmidon,[24] *las más de las veces el más cobarde y afeminado de la nación, que no ha siquiera husmeado una sola vez la pólvora de los campos de batalla, sino apenas la arena de los torneos, y que es incapaz no solo de mandar a los hombres, ¡sino también de satisfacer a la más miserable mujerzuela!*

En el original nos encontramos con *hommeau* que los copistas han traducido por *hommet*, *hommelet*: «hombrecillo». He pensado que podía sustituirlo

[24] Aunque en la traducción al castellano, en la edición de Tusquets, figura «hombrecillo» (que es el significado de *mirmidon*, palabra que era de uso corriente en el siglo XVI), hemos debido colocar en su lugar esta, porque de otro modo resultaría incomprensible lo que sigue. *(N. de los T.)*

por *mirmidon*. El uso de esta palabra, que me pareció que reflejaba a la perfección el pensamiento del autor, me fue inspirada por una canción de todo el mundo conocida, de nuestro buen amigo Béranger. ¡Que me perdone este latrocinio!

Tan solo señalaremos las divergencias importantes:

1) Teste omite diversas repeticiones y algunos sinónimos, fáciles de señalar. Pero la búsqueda del nombre adecuado como denominación se encuentra abreviado y por ello el ritmo de su desarrollo resulta malparado.
2) Enfatiza la violencia del léxico que también es fácil de descubrir.
3) *Hommeau* («hombrecillo») es transformado en *mirmidon*. *Mirmidon* pertenece al lenguaje familiar, que no es, desde luego, el del discurso de La Boétie. Así pues, Teste cambia de nivel de lenguaje para mejor expresar «el pensamiento del autor». Teste se atiene al «espíritu» que atribuye a La Boétie, sin tener en cuenta la letra.

Si hubiera necesidad de probar que los escritos están fechados y reflejan la ideología de su tiempo, deberíamos tener en cuenta esta libertad. ¡Lástima que nos mueva a risa antes que a lamentarnos!

4) El uso reiterado de anotaciones marginales es uno de los recursos de Teste para atacar a la política monárquica. Su comentario flanquea

la trascripción en un discurso paralelo. Ahora bien, las notas, el título, los subtítulos, los prefacios, etc. pueden a veces desplazar de manera considerable el texto con el cual están en estrecha relación. Esta relación constituye «uno de los lugares privilegiados de la dimensión pragmática de la obra, es decir, de su acción sobre el lector».[25] De ese modo, Teste distorsiona la imagen de La Boétie, ya que le confiere un rol de libelista que no es ciertamente el suyo.

La Boétie, como su amigo Montaigne, es un soldado de la libertad, cuyas armas son las ideas y no la risa. Este funcionario del Parlamento de Burdeos sufre por la existencia de la alienación. Por ello, el motivo de su dolor no puede asignarse a ningún momento ni a ninguna figura o territorio de la Historia. La servidumbre voluntaria es un problema transhistórico.
5) Para acabar consideremos dos puntos de sintaxis:

La Boétie: «Por una vez, quisiera tan solo entender cómo pueden tantos hombres [...] soportar a veces a un solo tirano».

Teste: «De momento, quisiera tan solo (qu'on) que me hicieran comprender cómo pueden tantos hombres [...] soportar a veces a un solo tirano».

[25] G. Genette: *Palimpsestes*, Seuil, París, 1982, p. 9. *(N. de la A.)*

El paso del *je* (personal) al *on* (impersonal) y del «querer entender» al «me hicieran comprender» sustituye a un actor indeterminado, *on*, en el origen del proceso de comprensión y desdeña el hecho de que es el locutor, La Boétie, el actor activo de la susodicha actividad de «entender» y no el actor pasivo que la sufre. La diferencia es importante, porque es *él*, La Boétie, quien, para comprender, sondeará hasta el agotamiento del verbo y del resuello las causas posibles de la servidumbre voluntaria.

Ahora bien, tal como muestra Claude Lefort, el juego de los pronombres es un elemento capital del mecanismo demostrativo de La Boétie.[26] Este se interroga primeramente en su propio nombre: «Quisiera tan solo entender...». A continuación, utiliza el pronombre colectivo que incluye al lector: «¿Cómo diremos que se llama... Llamaremos a eso *cobardía*?»... Después el tono asciende y surge más adelante el «Vuestro», provocando un cara a cara gramatical entre el locutor y los demás:

[26] C. Lefort: «Le nom d'Un» (El nombre de uno), 2.° *postfacio* del *Discours...*, p. 249 (p. 137 de la edición de Tusquets). *(N. de la A.)*

¡Pobres y miserables gentes, pueblos insensatos, naciones obstinadas en vuestro propio mal y ciegas a vuestro bien! Dejáis que os arrebaten, ante vuestras mismas narices, la mejor y más clara de vuestras rentas...

El efecto es brutal: nosotros, los lectores, nos encontramos de pronto expulsados de la comunidad de la gente de bien, yendo a engrosar el número de los insensatos que trabajan en favor de su propia servidumbre. Estamos en el banquillo de los acusados.

Los contrasentidos de Teste son patéticos porque es su moral tribunicia, de militante neobabouvista,[27] la que ha guiado su pluma. Imputa la «degradación» de su obra a la necesidad de ponerla en sintonía con el «gusto» del público. ¿Pero esta necesidad no implica otra más violenta todavía? ¿La de sintonizarla con su línea política? Teste presta oídos a su deseo y este deseo consiste en creer que únicamente los amos se encuentran en el origen de la desgracia del pueblo. Esta elección se ubica en las antípodas de la reflexión de La Boétie y de su negativismo. Está muy claro que Teste no quiere saber nada de la servidumbre voluntaria.

[27] Se llama *babouvistas* a los partidarios de las propuestas comunistas del conocido revolucionario francés Graco Babeuf. *(N. de los T.)*

Las actualizaciones del *Discurso* en la reflexión política señalan una periodicidad. Miguel Abensour y Marcel Gauchet[28] las clasifican en tres categorías.[29]

En primer lugar se encuentran las «lecturas militantes», las de Felicité de Lamennais[30] (1835) y de Auguste Vermorel[31] (1836), que ocultan el deseo

[28] Marcel Gauchet. Filósofo francés, director del Centre de recherches politiques Raymond Aron de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), director de la revista *Le Débat* y colaborador de la *Revue du Mauss*.

[29] Miguel Abensour y Marcel Gauchet: «Les leçons de la servitude et leur destin» (Las lecciones de la servidumbre y su destino), prefacio del *Discours...* pp. XII-XVIII (pp. 15-25 en la edición de Tusquets). *(N. de los T.)*

[30] Félicité Robert de Lamennais (1782-1854). Filósofo y teólogo, tiene el honor de haber sufrido una condena papal por partida doble: en las encíclicas *Mirari vos* y *Singulari vos* del Papa Gregorio XVI, por su libro *Palabras de un creyente*. Lamennais comenzó como un polemista católico que cuestionaba las ideas ilustradas, pero su apoyo a las causas independentistas polaca, belga e irlandesa le enfrentarían a la jerarquía eclesiástica protectora del *statu quo* geopolítico. Tras conocer a George Sand se acercaría al socialismo y, entre 1841 y 1845, escribió *Esbozo de filosofía* en el que proponía un cristianismo sin Iglesia, que se considera uno de los textos fundacionales del socialismo cristiano.

[31] Auguste-Jean-Marie Vermorel (1841-1871). Intelectual socialista y periodista, fundó el periódico *La Jeune France* en 1861, fue redactor jefe de *Courrier Français* y pasó varias temporadas en la cárcel por sus escritos y opiniones políticas. En 1871, participó activamente

de servidumbre poniendo el acento en los métodos que utilizan los tiranos para dominar; la servidumbre, cada vez menos voluntaria, se muestra cada vez más impuesta por el terror u obtenida por ruines liberalidades. Una vez más, esto embrolla el propósito de La Boétie: la servidumbre *es* voluntaria y si los hombres disponen de un antídoto contra ella, este se encuentra en la igualdad natural y en la generosa amistad que es necesario encontrar y no en el derecho de cada uno a ser igual al otro. La libertad y la fraternidad son naturales:

> *En efecto, si algo hay claro y evidente en la naturaleza y que nadie podría negar, es que la Naturaleza, ministra de Dios y gobernadora de los hombres, nos ha conformado a todos por igual y nos ha sacado de un mismo molde para que nos reconozcamos como compañeros o, mejor dicho, como hermanos. Y, si, en el reparto que nos hizo de sus dones, prodigó alguna ventaja corporal o espiritual a unos más que a otros, jamás pudo querer ponernos en este mundo como en un campo acotado y no ha enviado aquí a los más fuertes y espabilados, como salteadores armados en un bosque, para gobernar a los más débiles.*

en la Comuna de París como parte del Conseil de la Commune y de la comisión de Justicia de la misma. Tras la derrota de la Comuna, fue detenido y trasladado a Versalles, donde murió en la cárcel por falta de cuidados. *(N. de los T.)*

> *Debemos creer más bien que, al hacer el reparto, a unos más, a otros menos, quería hacer brotar en los hombres el afecto fraternal y ponerlos en situación de practicarlo, al tener, los unos, el poder de prestar ayuda y, los otros, de recibirla. Así pues, ya que esta buena madre nos ha dado a todos toda la tierra por morada, en cierto modo nos ha alojado a todos bajo el mismo techo y nos ha perfilado a todos según el mismo patrón, a fin de que cada cual pueda, como en un espejo, reconocerse en el vecino; si nos ha dado a todos ese gran don que son la voz y la palabra para que nos relacionemos y confraternicemos y, mediante la comunicación y el intercambio de nuestros pensamientos, nos lleva a compartir ideas y deseos; si ha procurado por todos los medios conformar y estrechar el nudo de nuestra alianza y los lazos de nuestra sociedad; si, finalmente, ha manifestado en todas las cosas el deseo de que estuviéramos, no solo unidos, sino también que, juntos, no formáramos, por decirlo así, más que un solo ser, ¿cómo podríamos dudar de que somos todos naturalmente libres, puesto que somos todos compañeros? Y ¿podría caber en la mente de nadie que, al darnos a todos la misma compañía, la Naturaleza haya querido que algunos fueran esclavos?*[32]

[32] Trad. de P. Leroux: «*Le Contr'un* d'Étienne de La Boétie», en *Le discours...*, *ob. cit.*, pp. 47-48 (pp. 62-63 en la edición de Tusquets). *(N. de los T.)*

Vienen después las lecturas que rastrean una solución, las cuales aceptan la idea de servidumbre, pero buscando rápidamente una salida. En ellas se agrupan las de Pierre Leroux[33] (1847), Gustav Landauer[34] (1907) y Simone Weil (1955). Solo tomaremos en consideración la de Pierre Leroux, porque está en consonancia con la reflexión de sus contemporáneos.

Por último, Pierre Clastres (1976), Claude Lefort[35] (1976) y Jean-Michel Rey (1999)[36] inauguran la tercera categoría, ya que su interés se centra en los mecanismos misteriosos que concurren en la servidumbre voluntaria.

[33] Pierre Leroux (1797-1871). Editor, filósofo, periodista y militante socialista afín a las tesis de Saint-Simon y Fourier. Participó en la revolución de 1848 y fue diputado en la Asamblea Constituyente por los demócratas-socialistas. Posteriormente, se enfrentaría al Gobierno de Luis Bonaparte y, al proclamarse el Segundo Imperio, en 1851 se exilió primero a Londres y después a Jersey. Volvió a Francia en 1860, después de la amnistía de 1859, y moriría en plena Comuna de París, en 1871.

[34] Gustav Landauer (1870-1919). Periodista, traductor y pensador anarquista, comenzó su actividad política en Die Jungen, un grupo de marxistas heterodoxos del que también formaba parte Rudolf Rocker. Mantuvo una intensa actividad periodística a finales del siglo XIX a través de *Der Sozialist*, de la que era editor. Durante la revolución de Baviera de 1918, impulsó, junto con Erich Mühsam y Ernst Toller, los consejos de obreros, campesinos, soldados y marinos, oponiéndose a las políticas de control estatal de la industria y la agricultura.

[35] Claude Lefort (1924-2010). Filósofo francés, marxista crítico y trotskista en sus inicios, fundaría después la revista *Socialisme ou Barbarie* con Cornelius Castoriadis, entre otros, estudiando, en la década de 1970, el socialismo de Estado y el totalitarismo de corte soviético.

Así pues, Pierre Leroux.

Este personaje es muy mal conocido porque no fue acogido, por Breton entre otros, en el Panteón de los utopistas.[37] Abensour y Gauchet lo presentan como un espíritu clarividente. Su perspicacia consiste en ligar el deseo de servidumbre con la organización social. Aparte el hecho de que el monarca representa para su pueblo una seguridad relativa, Leroux desarrolla la idea original de que el rey simboliza la unidad del cuerpo social del cual es señor:

[36] Pierre Clastres: «Liberté, Malencontre, Innommable» («Libertad, desventura, innombrable»), 1er *postfacio* del *Discours...* (incluido en la edición de Tusquets); Claude Lefort: «Le nom d'Un» («El nombre de uno»), *ob. cit.* (incluido en la edición de Tusquets); trad. de Pierre Leroux: «*Le Contr'un* d'Étienne de La Boétie», en *Le discours...* pp. 47-48 (pp. 62-63 en la edición de Tusquets); Jean-Michel Rey: «Le charme d'un nom», *ob. cit. (N. de la A.)*

[37] Miguel Abensour: «Pierre Leroux et l'utopie», en *Le procès des maîtres rêveurs*, Sulliver, Arlés, 2000. *(N. de la A.)*

Si los hombres se han dejado embaucar y cautivar tan solo por el nombre de Uno, hasta el punto de aceptar la monarquía y preferirla a la república, es porque esta monarquía les promete la unidad social y la concordia universal. [...] Pareció a los hombres que serían todos más libres adjudicando a un solo árbitro el destino de todos y entregando a uno solo sus poderes. Con ello obtendrían al menos un orden que impediría a una multitud de déspotas ejercer todas las violencias que les inspiraran sus pasiones. [...] Por eso, la monarquía y el papado subsisten aún hoy, a pesar de tantas revoluciones.[38]

Esta toma de posición prefigura la reflexión de Lefort en torno al totalitarismo soviético, es decir que «el Partido por encima de todo» cumple una función imaginaria por el hecho de que simboliza un cuerpo colectivo. El partido único expresa el fantasma de una sociedad sin fisuras, sin disensiones, en la cual ninguna disidencia se consiente. Con el Partido —el *único* que tiene derecho a la palabra—, se asiste a la destrucción de la autonomía de los individuos y al

[38] Pierre Leroux: «*Le Contr'un* d'Étienne de La Boétie» («El *Contra Uno* de Étienne de La Boétie»), en *Le Discours...* pp. 51-52 (pp. 111-112 de la edición de Tusquets). *(N. de los T.)*

triunfo de una ideología que unifica a la sociedad bajo el efecto de un trabajo colectivo al servicio de un objetivo universal.[39]

Leroux, al contrario que Teste, Lamennais y Vermorel, no oculta la angustia de la condición humana descrita por el *Discurso*. Pero, para ese mal, él cree haber encontrado un remedio práctico. Comienza su artículo titulado «*Le Contr'Un* d'Étienne de La Boétie» de la siguiente manera:

Es una bella declamación filosófica y republicana; pero no es más que una declamación. No me refiero con ello a que el estilo sea ampuloso, ni los principios poco sólidos; al contrario, admiro en ella, con todos los que la leyeron, la forma y el fondo [...] Pero este libro puede ser muy bueno, y no ser, sin embargo, más que una declamación. Y el propio Montaigne lo juzgaba así: «Es un discurso —dijo— al que tituló La servidumbre voluntaria*; pero los que ignoraron esto lo rebautizaron muy pronto el* Contra Uno*.*

[39] Véanse especialmente Claude Lefort: *Un homme en trop*, Seuil, París, 1976 (traducción castellana: *Un hombre que sobra*, Barcelona, Tusquets, 1980) y *La complication*, Fayard, París, 1999, así como los numerosos artículos en *Essais sur le politique*, Seuil, París, 1986 y *À l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, París, 1992. *(N. de la A.)*

Lo escribió como ensayo, en su primera juventud, en honor a la libertad y contra los tiranos».[40]

El título que eligió y su declaración merecen un paréntesis. Leroux cambió el título de La Boétie a fin de recuperar el de la edición pirata publicada en 1574 por un grupo de calvinistas. Al hacerlo así, desplaza, interpreta o traduce —como se quiera— el pensamiento de La Boétie, el cual pone el acento sobre la servidumbre voluntaria y no sobre la lucha contra el Uno, el monarca, que era el objetivo de los hugonotes.

Por otro lado, su omisión de la partícula patronímica del aristócrata La Boétie[41] no es un error tipográfico. Leroux suprime también la de Godefroy de Cavaignac. Esta transformación no es banal. Barthes nos ha mostrado que los nombres propios, por su poder evocador, son portadores de sentido.[42] En cierto modo, Leroux traduce el nombre propio del autor del *Discurso*.

[40] Pierre Leroux: «*Le Contr'un* d'Étienne de La Boétie» («El *Contra Uno* de Étienne de La Boétie»), en *Le Discours...*, *ob. cit.*, p. 41 (p. 105 de la edición de Tusquets). *(N. de los T.)*

[41] La autora se refiere a la partícula *de* utilizada por la nobleza y que Leroux ignora en cualquier caso. *(N. de los T.)*

[42] Roland Barthes: «Proust et les noms», en *Le degré zéro de l'écriture et autres essais*, Seuil, París, 1953 y 1972. *(N. de la A.)*

«El *Contra Uno*» —insiste más adelante— es «obra de artista» y «sofisma», en la cual el color no está definido. ¿De qué se ha hecho culpable La Boétie a los ojos de Leroux?

Pues de haber mezclado dos lenguajes contradictorios, el del Evangelio y el de la república. La prueba para Leroux se encuentra en la frase «la Naturaleza ha mostrado en todas las cosas que no quería tanto hacernos a todos unidos como a todos UNO», que recoge la misma plegaria de Jesús en el momento supremo: «Rezo a fin de que todos no sean más que UNO».

Se produce —dice— un extraño efecto que da a sus pensamientos un singular relieve de error y de verdad a la vez. [...] Para que el Contra Uno *de Étienne de La Boétie fuera el verdadero contra Uno, habría tenido que darnos las pautas para saber cómo habrían podido los hombres prescindir de los amos.*

Y concluye Leroux:

En cuanto a nosotros, creemos estar en condiciones hoy en día de asegurar los sagrados derechos de la Humanidad de otra manera que con palabras simpáticas [...] Y pronto se demostrará que, en

efecto, los hombres pueden formar una sociedad en la que ya no habrá amos.[43]

¿En qué consiste la solución de Leroux? En la Tríada.[44]

La Tríada es la confluencia teórica de tres corrientes de pensamiento. Con ella se lleva a cabo la síntesis de lo que a Leroux le conviene de los tres grandes utopistas del siglo XIX, a los que califica de «primeros socialistas»:

Nos hemos visto llevados a exponer bajo una nueva luz la Tríada en general, es decir, el Principio de organización por el cual reemplazamos la idea ambigua de Atracción propuesta por Saint-Simon y Fourier y la idea no menos ambigua de Armonía propuesta por Robert Owen [...]. Somos conscientes de que venimos, después de tantos miles de años, a abrir un nuevo horizonte a la Especie Humana, desvelando la ley de este Nuevo Mundo Humano buscado, pero no encontrado y sólo entre-

[43] Pierre Leroux: «*Le Contr'un* d'Étienne de La Boétie» («El *Contra Uno* de Étienne de La Boétie), en *Le Discours...*, *ob. cit.*, p. 56 (p. 115 de la edición de Tusquets). *(N. de los T.)*

[44] Resumo la exposición de M. Abensour referente a la Tríada: «Pierre Leroux et l'utopie», en *Le procès des maîtres rêveurs*, Sulliver, Arlés, 2000. *(N. de la A.)*

visto en medio de las tinieblas, por nuestros maestros y predecesores: Saint-Simon, Robert Owen y Fourier.[45]

En el lema indiviso Libertad-Igualdad-Fraternidad, afirma más abajo,

...Fourier representa «el espíritu de Libertad; Robert Owen, el espíritu de Fraternidad; Saint-Simon, el espíritu de Igualdad». Saint-Simon es el hombre del conocimiento, el Sabio; Robert Owen, el hombre de los sentimientos, el Artista; Fourier, el hombre de la Libre Iniciativa, el Industrial.[46]

La Tríada no es una mezcolanza de ideas: vuelta hacia el futuro, su vocación es la de

...recuperar la vida que se esconde bajo las ideas, a fin de revestir esta vida con otras ideas, para darle una nueva forma, una manifestación nueva.

[45] «Lettre au docteur Deville», en *Le procès des maîtres rêveurs*, *ob. cit.*, pp. 70-71. *(N. de la A.)*

[46] *Ibíd.*, pp. 148 y 135.

Bajo el efecto generalizado de la Tríada, «ya no habrá reino sobre la tierra, sino *Asociación*». Pero, ¿podemos imaginar la existencia de una sociedad sin amo, fuera del Paraíso perdido?

Pierre Clastres responde afirmativamente: existen sociedades donde no existe la servidumbre. Con una gran experiencia como etnólogo, Clastres aborda el problema de la servidumbre voluntaria y del origen del poder, desde el punto de vista del análisis de las sociedades sin Estado *versus* la sociedades con Estado. El hilo conductor que sigue Clastres es la noción de «desventura»:

> *¿Qué desventurado vicio, pregunta La Boétie, pudo desnaturalizar al hombre, único nacido realmente para vivir libre, hasta el punto de hacerle perder el recuerdo de su estado original y el deseo de volver a él?*[47]

Aquello que La Boétie no conocía a través de un saber sobre el «terreno», lo dedujo, afirma Clastres, mediante la lógica de los opuestos. Hay en él como una deducción *a priori* de la sociedad sin servidumbre. Si se indigna por el hecho de que

[47] *Le discours*..., *ob. cit.*, p. 122 (p. 65 de la edición de Tusquets). *(N. de los T.)*

> *...la servidumbre sea la invariante común a todas las sociedades, es porque imagina lo contrario de tal sociedad.*[48]

Clastres define la desventura como «accidente trágico, desgracia inaugural». Caída vertiginosa que, en mi opinión, se asemeja extrañamente a la Caída original. Es su carácter fortuito y misterioso lo que orienta la reflexión de Clastres. Lo detalla en tres cuestiones:

Primero se interroga sobre el origen del Estado. Porque ¿de qué forma se instaló en la sociedad la división entre dominantes y dominados? Es la misma cuestión que Rousseau plantea en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Pero Rousseau, al contrario que La Boétie, busca soluciones: sólo un «buen» gobierno y una «buena» educación permitirían conjurar este maleficio. Seguirían *El contrato social* y *Emilio o De la educación* definiendo las condiciones para ello. En ningún momento se refiere Rousseau a La Boétie, en tanto que sí apela a Montaigne.

¿Cómo es posible, se pregunta Clastres, que el deseo de sumisión se perpetúe? Esta segunda pregunta le mueve a describir la figura inversa: la de las sociedades amerindias que llevan a cabo el deseo de libertad.

[48] Pierre Clastres: «Liberté, Malencontre, innommable», *ob. cit.*, p. 230 («Libertad, desventura, innombrable», p. 121 de la edición de Tusquets). *(N. de los T.)*

Por último, aborda la cuestión de la naturaleza del deseo de sumisión que constituye el núcleo del problema. ¿Evidencia un carácter innato? ¿O es, por el contrario, adquirido?

Muy cercano a Rousseau, identifica la desventura con la emergencia de una división interna de la sociedad, la cual hizo posible la emergencia del Estado. Los descubridores del Nuevo Mundo estaban ya convencidos de que entre esos pueblos *sin fe, sin rey y sin ley, cada cual es señor de sí mismo*. Un hombre no vale ni más ni menos que cualquier otro, afirma Clastres. El «jefe» indio, si este término tiene todavía un sentido, no manda. El jefe, para ser y permanecer siéndolo, debe someterse al «deber de palabra» y esto no le confiere ninguna capacidad decisoria. La palabra no está investida de ninguna función de autoridad. Desgraciado el jefe que quisiera mandar, porque sería abandonado o condenado a muerte.[49]

De ese estado primitivo ya no queda gran cosa. La mundialización y la «Paz blanca» se han esforzado en alinear a las Américas con Occidente.

Pero nos queda que el origen del deseo de servidumbre sigue siendo un enigma. ¿Era anterior a la desventura que le habría permitido realizarse? En otros términos, que yo diría freudianos, ¿dormitaba en el inconsciente de los

[49] Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Minuit, París, 1974, pp. 234-235 (p. 133 de la traducción al castellano de Tusquets: *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, 1978). Existe una edición actual de Virus editorial, Barcelona, 2010. *(N. de los T.)*

hombres, tal como se apresuraron a ponerlo en práctica en el momento en que se presentó la ocasión? ¿O bien su emergencia se debió *ex nihilo* al momento de la desventura?

Ante esta cuestión que le supera, Clastres declara su impotencia:

> *¿Por qué los pueblos dejarían de ser salvajes? ¿Qué formidable acontecimiento, qué revolución dejó que surgiera la figura del Déspota? ¿De dónde viene el poder político? Misterio, quizá provisional, del origen.*[50]

Las especulaciones de Jean-Michel Rey sobre la noción de crédito le abren un campo nuevo de investigación. Este ve, en el crédito otorgado al amo, uno de los resortes más poderosos de la servidumbre voluntaria.

> *El hilo conductor del análisis de La Boétie —escribe— lo constituye el verbo dar.*[51]

[50] Pierre Clastres, *ibíd.*, pp. 174-175. *(N. de la A.)*

[51] Jean-Michel Rey: «Le charme d'un nom», en *La part de l'autre*, *ob. cit.*, p. 202. *(N. de la A.)*

¿Qué da al tirano esta desgraciada gente? La Boétie hace el recuento, todo: sus bienes y su pan, sus mujeres, sus niños, su trabajo, su vida y, por último, su libertad. Rousseau se expresa en el mismo lenguaje. A Madame de Francueil, que le reprocha el haber entregado a su tercer hijo al asilo de «Les Enfants Trouvés» (Los Niños Encontrados), le responde:

> *Es vuestro Estado, el Estado de los ricos, que le roba al mío el pan de mis hijos.*

Siempre retorna el mismo problema: ¿por qué los dominados mantienen esta funesta dominación?

> *Si todo se decide en un acto de «don» insensato —prosigue Rey—, siempre es posible retirar el crédito otorgado.*[52]

Y esto sin necesidad de combatir al déspota, nos dice La Boétie:

[52] *Ibíd.*, p. 202.

> *Sin embargo, si un país no consintiera dejarse caer en la servidumbre, el tirano se desmoronaría por sí solo, sin que haya que luchar contra él, ni defenderse de él. La cuestión no reside en quitarle nada, sino tan solo en no darle nada.*[53]

Conviene observar que el autor del *Discurso* no invita jamás a la revuelta. Sólo preconiza la inercia absoluta. Pero, frente a nosotros mismos, la lucha para liberarnos de nuestra servidumbre, respecto al hábito y a nuestras creencias, será terrible. ¡Estamos embrutecidos mediante tantas estratagemas!

> *Los pueblos embrutecidos, entregados a esos pasatiempos y distraídos por un efímero placer que les deslumbraba, se acostumbraban así a servir tan neciamente (aunque peor) como a leer aprenden los niños pequeños con las ilustraciones.*[54]

La ceguera, o la inconsciencia, son en gran parte los artífices de la creencia y del crédito consentido, no solo a los amos, sino también a las instituciones.

[53] *Le discours...*, *ob. cit.*, p. 111 (p. 57 de la edición de Tusquets). *(N. de los T.)*
[54] *Le discours...*, *ob. cit.*, p. 142 (p. 81 de la edición de Tusquets). *(N. de los T.)*

El acto de dar sin garantías, dice Jean-Michel Rey, da soporte a la *fe* que lo motiva, es decir, a una creencia que compromete en el presente un futuro del que nada se sabe, pero al cual se le proporciona una forma determinada.[55] De ello se deduce que la imaginación es la artesana de la creencia y del crédito. Crédito, creencia, ideas recibidas u opinión sirven de base a una fuerza invisible, inasible, que incorpora los hábitos en el cuerpo social, sin que sepamos de qué modo. Estas nociones, de las cuales Rey encuentra el rastro en Montaigne y en Pascal releyendo a Montaigne o en la obra de Péguy y de Michelet, recubren la idea de que las leyes y la opinión proceden del hábito, y que el hábito

> *...es esa cosa —concluye Rey— donde el crédito se inscribe sin dejar rastro, y sin que se lo pueda cuestionar sin riesgo de acabar con la sociedad.*[56]

Acabar con nuestra sumisión a la opinión es desde luego una de las prescripciones que recorren el *Discurso*. Pero sigue siendo indudable que

[55] Seminario de Jean-Michel Rey: *Le «crédit» (II)*, Universidad de París VIII, 2001. *(N. de la A.)*

[56] Pascal: «Les contrefaçons de la justice: l'opinion et la force, et leur pouvoir tirannique», en *Œuvres complètes*, La Pleiade, Gallimard, París, 1954, pp. 1151-1155. *(N. de la A.)*

la lucha más terrible es la que debemos librar contra nosotros mismos. El psicoanálisis lo verifica. ¿Cómo vencer al encanto, al deseo que dirige nuestros pasos? ¿Cómo desprenderse «del encanto del nombre de uno solo»?

Primeramente, ¿en qué consiste esto? «El encanto de un nombre» (Rey), «El nombre de Uno» (Lefort), dos títulos en consonancia. En efecto, los análisis de Claude Lefort y de Jean-Michel Rey se siguen el uno al otro. El encanto de un nombre se encuentra en el centro de la problemática de Lefort. Comienza por interrogar sobre el carácter monolítico de la configuración amo-esclavo. (Pero, cuidado, porque esto no implica, como en Hegel, la relación de dos personas separadas, en la cual una preserva su vida con la condición de que ponga sus fuerzas al servicio del otro, ni *a fortiori* implica relación dialéctica, al término de la cual el esclavo, al transformar la naturaleza y a sí mismo mediante su trabajo, accede a la libertad.) Lefort escarba en el campo laboétiano en tanto que arqueólogo: ¿De qué forma el amo puede provenir del esclavo? ¿Cómo esta paradoja puede encontrase en el seno del mismo sujeto? ¿De qué modo el agente puede desdoblarse, oponerse a sí mismo y constituirse suprimiéndose?[57]

[57] «Le nom d'Un», *ob. cit.*, pp. 247-248 (pp. 135 de la edición de Tusquets). *(N. de los T.)*

La servidumbre sólo puede ser voluntaria, declara, cuando el tirano represente algo que colme el deseo, algo que, por muy determinado que esté en un momento concreto para aquellos que lo desean, se muestre, sin embargo, inmaterial y, por tanto, sin localización en la realidad. El tirano se prestigia por los fantasmas que se proyectan sobre él, comenzando, como hemos visto antes, por el fantasma del Uno llevado a efecto por un poder absoluto que, planeando sobre las masas de los súbditos, les reenvía la imagen de su sociedad reunida en una misma unidad orgánica. El fantasma del Uno procede de la relación con el imaginario.[58]

El aura con el que se envuelve al amo es un fantasma común a la mayoría. Freud nos ha enseñado que nuestra inclinación a idealizar un objeto, a idolatrarlo, es uno de los efectos de la configuración del complejo de Edipo. Este deseo no satisfecho, en busca de un objeto que magnificar, este «inquietante extraño», este residente desconocido para quien lo alberga, es en última instancia la parte del inconsciente de un individuo y de un conjunto de individuos reunidos en torno a un jefe.[59] Es, en último análisis, la parte del Otro.

[58] *Ibíd.*, pp. 67 y 297-299 (pp. 23 y 184-186 de la edición de Tusquets). *(N. de los T.)*

[59] Sigmund Freud: «Psychologie des foules et analyse du moi», en *Essais de Psychanalise*, Petite Bibliothèque Payot, París, 1981. *(N. de la A.)*

Los fantasmas se solapan: al pueblo le gusta soñar; al pueblo le gusta creer. Veamos cómo se le manipula. La Boétie:

Los reyes de Asiria, y después los de Media, no aparecían en público sino al anochecer, con el fin de que el populacho creyera que en ellos había algo sobrehumano y de crear esta ilusión en aquellos que alimentaban su imaginación con cosas que jamás habían visto.

O también:

Y hay que reconocer que esta es la tendencia natural del pueblo [...] desconfía de quien le ama y confía en quien le engaña. No creáis que ningún pájaro cae con mayor facilidad en la trampa, ni pez alguno muerde tan rápidamente el anzuelo como esos pueblos que se dejan atraer con tanta facilidad y llevar a la servidumbre por un simple halago, o una pequeña golosina [...] El pueblo ha elaborado siempre de este modo engañosas fantasías para, después, creer en ellas a ciegas [...] Vespasiano, al volver de Asiria y pasar por Alejandría para dirigirse a Roma con el fin de hacerse con el imperio, realizó milagros. Enderezó a los cojos, devolvió la vista a los ciegos y así muchas cosas

más que no podrían ser creídas, en mi opinión, más que por tontos aún más ciegos que aquellos a quienes se pretendía curar.[60]

Por último, Montaigne:

Es verosímil que la fe más importante en los milagros, las visiones, los encantamientos y otros efectos extraordinarios proviene del poder de la imaginación que actúa principalmente contra las almas vulgares y apáticas. Se han apoderado de tal modo de su fe que creen ver lo que no ven.[61]

El hombre sueña con ser poderoso:

Son cuatro o cinco los que sostienen al tirano, cuatro cinco los que imponen por él la servidumbre en toda la nación. Siempre han sido cinco o seis los confidentes del tirano, los que se acercan a él por su propia voluntad [...] Estos seis tienen a seiscientos hombres

[60] *Le discours...*, *ob. cit.*, pp. 141 y 145 (pp. 80 y 84-85 de la edición de Tusquets). *(N. de los T.)*

[61] Montaigne: «De la force de l'imagination», en *ob. cit.*, p. 97. *(N. de la A.)*

bajo su poder [...] Estos seiscientos tienen bajo su poder a seis mil, a quienes sitúan en cargos de cierta importancia [...] Extensa es la serie de aquellos que siguen a estos. El que quiera entretenerse devanando esta red verá que no son seis mil, sino cien mil, millones los que están sujetos al tirano.[62]

El secreto, el agente de la dominación, prosigue Lefort, se sustenta en el deseo de cada uno, sea cual sea la posición social que ocupe, de identificarse con el tirano haciéndose el amo de otro. La cadena de identificaciones hace que el más pequeño se vea como el más grande.

Esta verdad —concluye— esconde otra: la servidumbre de todos está ligada al deseo de traer el nombre de Uno ante el otro.

«Deseo», «fantasma», «identificación», «imaginario» son otras tantas herramientas freudianas en las manos de Lefort para desmontar la máquina psíquica que ahoga el deseo de libertad. Lefort lleva a cabo una lectura psicoanalítica de lo político y una lectura política de los efectos del inconsciente.

[62] *Le discours...*, pp. 151-152 (pp. 89-90 de la edición de Tusquets). *(N. de los T.)*

La conexión de las tramas marxista y analítica le lleva a percibir el mecanismo fundamental de la identificación narcisista que, infiltrando poco a poco el cuerpo social, trabaja en favor de su perversión. Por ello mismo, ha desvelado una de las facetas enmascaradas de la alienación —de la alienación en sus formas antiguas y actuales—. Tanto los fenómenos totalitarios como las fechorías del liberalismo toman un relieve singular bajo esta luz, porque la mundialización no podría arruinar deliberadamente a muchos sectores de la sociedad y a una parte del planeta si la alienación de los dominados no le prestara ayuda.

Me parece claro, y esta será mi conclusión, que si la traducción es una lectura, entonces la crítica es una lectura que traduce. Explicar, comentar un texto, horadar la superficie para alcanzar la verdad, siempre diferida, es inventar un léxico que emprenda la obra inicial en una óptica inaudita. La traducción, como el comentario, *hace hablar* a un texto en una lengua inédita.

Pierre Leroux colma lo incompleto y la ambigüedad del «*Contra Uno* de Étienne de La Boétie» mediante una promesa utópica: la Tríada. Pierre Clastres muestra que la libertad voluntaria no es una utopía y que la alienación no es necesariamente un destino. Jean-Michel Rey lleva a cabo una lectura fiduciaria, ya que ve en el crédito uno de los motores constitutivos de la servidumbre voluntaria. Y Claude Lefort coloca lo político y lo fiduciario en el crisol del imaginario.

Hacer hablar. Continuar haciendo hablar. Escuchar. Prestar oídos a las voces que surgen de los estratos del *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Ocurre, en el caso presente, lo que Benjamin reivindica para las traducciones propiamente dichas:[63] al igual que una obra debe su vida a sus traducciones y retraducciones, que vienen a recubrir o a conjugarse con las versiones más antiguas, también debe su sentido y su actualidad renovada a las interpretaciones que sondean su silencio. De interpretación en interpretación, los traductores se dirigen hacia el secreto del texto.

Una obra maestra engendra su palimpsesto. Han pasado 450 años desde la revuelta de las gabelas y *El discurso de la servidumbre voluntaria* no para de hablarnos.

---

[63] Walter Benjamin: «La tâche du traducteur», en *Mythe et violence*, trad. de M. de Gandillac, Denoël, París, 1971. *(N. de la A.)*

Notas bibliográficas

La bibliografía sobre Étienne de La Boétie está empezando a alcanzar volúmenes considerables. Prácticamente todas las ediciones del *Discurso* incluyen una bibliografía más o menos extensa e incluso en Internet se puede acceder a páginas que contienen una relación bastante exhaustiva de las sucesivas ediciones del opúsculo.

Por nuestra parte, solo hemos reproducido aquellas obras que nos han servido de guía para elaborar nuestro análisis, incluyendo alguna de las ediciones recientes en castellano y catalán, porque el ensayo de La Boétie ha sido traducido a numerosas lenguas, especialmente en el área occidental. Pero lo que realmente ha llegado a alcanzar un volumen espectacular son las diferentes interpretaciones del *Discurso* y las polémicas que se han generado en torno al mismo.

En 1976, la editorial Payot de París publicaba el *Discurso de la servidumbre voluntaria*, tomándolo directamente de la copia de De Mesmes e incluyendo también la particular transcripción que de este texto había llevado a cabo Charles Teste en París en 1836, basándose lógicamente en la publicación de

los hugonotes, ya que todavía no se había descubierto la copia de De Mesmes. Además, los editores Miguel Abensour y Marcel Gauchet incluyeron en las notas a pie de página las diferencias existentes entre la versión de De Mesmes y las diferentes ediciones del *Discurso* publicadas por los hugonotes en años sucesivos, ya que todas son diferentes entre sí. Era la primera vez que se hacía esta comparación y, desde luego, ha resultado muy instructiva. Este libro ha sido reeditado en numerosas ocasiones y prácticamente se ha convertido ya en un clásico.

En 1992, la Imprimerie Nationale de París editaba nuevamente el *Discurso* presentado por Françoise Bayard[1], con importantes novedades, ya que la escritora niega la autenticidad del manuscrito de De Mesmes. Después de diversas comprobaciones materiales y paleográficas, llegaba a la conclusión de que la fecha de este es de finales del siglo XVII y, por tanto, se basó en la edición de los hugonotes, pero al contrario que los editores de la edición de Payot, señala las diferencias existentes con el manuscrito de De Mesmes.

Un año después, Nadia Gontarbert publicaba en la editorial Gallimard de París una nueva edición del *Discurso* refutando las tesis de Bayard, mediante un minucioso estudio filológico y semántico, concluyendo que el manuscrito

[1] Françoise Bayard es profesora de historia moderna en la Universidad de Lyon II. *(N. de los T.)*

de De Mesmes ha precedido en la historia del texto a los demás manuscritos que actualmente se conservan e incluso a las versiones impresas y, por tanto, tomó como texto base dicho manuscrito.

En 2002, la editorial Vrin de París editaba de nuevo el *Discurso* presentado por André y Luc Tournon con importantes novedades. Por un lado, daba una serie de indicaciones sobre el texto señalando las diferencias entre las escritoras que hemos citado y reforzando las tesis de la segunda con base en la coherencia del manuscrito de De Mesmes y las incoherencias que presentan las ediciones de los hugonotes, haciendo una serie de comparaciones entre los textos. Por otro, incluía una serie de estudios de varios profesores pero, a diferencia de las anteriores ediciones en que se incluían estudios críticos del *Discurso*, en dicha edición los estudios se centran en temas que aborda el propio *Discurso*, como por ejemplo «Moral y política de la servidumbre voluntaria» o «Las paradojas de la naturaleza en el *Discurso*», etc.

Esta iniciativa propiciaría, al año siguiente, una iniciativa de Frédéric Inizan por la que se creó la asociación «Por una casa de escritores en la casa de La Boétie», rápidamente transformada en la «Sociedad de amigos de La Boétie». Esta asociación tomó la iniciativa de organizar, a partir de 2004, en Sarlat, la ciudad que lo vio nacer, los Encuentros Internacionales La Boétie. Cada dos años, dichos encuentros, consagrados a la obra del humanista francés y

especialmente al *Discurso de la servidumbre voluntaria*, han acogido a investigadores y profesores llegados de distintos lugares geográficos y de disciplinas muy diversas.

Por otra parte, consideramos que es nuestra obligación mostrar un merecido reconocimiento al proyecto que desde hace años está llevando a cabo la Biblioteca Nacional de Francia a través de Gallica, su página de digitalización. Gracias a su trabajo, hemos podido acceder a una importante documentación que nos ha sido muy útil para nuestro trabajo sobre Étienne de La Boétie.

Jean-Noël Jeanneney fue director de esta biblioteca desde 2002 hasta 2006. Durante ese tiempo, centró sus esfuerzos en crear una importante colección de obras digitalizadas —disponibles para cualquiera con acceso a Internet— que está en constante aumento. En 2004, los fundadores de Google anunciaron que pretendían digitalizar en el plazo de seis años unos quince millones de libros; ante esta baladronada, Jeanneney publicó un libro en el que analizaba las pretensiones de Google, al mismo tiempo que intentaba desenmascarar el mito del conocimiento universal. Sus planes están resumidos en estas significativas palabras:

> *En el momento en que escribo hay ya 80.000 libros de las colecciones de la BNF (además de 70.000 imágenes y varias decenas de horas de recursos sonoros) que cualquier persona, en cualquier lugar del planeta, puede leer en su pantalla e imprimir gracias a nuestra biblioteca virtual Gallica, que está en permanente expansión y ofrece un vasto abanico de curiosidades.*
>
> *Concebida como una colección patrimonial y enciclopédica, Gallica ofrece monografías y periódicos, textos de autores clásicos o menos conocidos, desde la Antigüedad hasta el siglo XX, diccionarios, herramientas bibliográficas y críticas, publicaciones de asociaciones eruditas y también conjuntos temáticos multimedia relativos, por ejemplo, al tema de los viajes a Francia, Italia y África, sin contar [...] con una colección de documentos que ilustran la presencia francesa en América del Norte desde Cristóbal Colón hasta el siglo XIX, colección formada en colaboración con la Biblioteca del Congreso.*[2]

Colectivo Etcétera

[2] Jeanneney, Jean-Noël: *Google desafía a Europa. El mito del conocimiento universal*, Valencia, PUV, 2007, pp. 39-40. *(N. de los T.)*

Bibliografía y referencias

Encuentros Internacionales La Boétie[1]

2004: «Aux origines de l'inégalité»
2006: «Démocratie, pouvoir, résistances»
2008: «Servitude volontaire et psychanalyse»
2010: «Amitié & Compagnie»
2012: «Les figures de la coutume»

[1] Solo han sido editados hasta ahora los dos últimos encuentros, por la editorial Classiques Garnier de París, en 2012. *(N. de los T.)*

Bibliografía

BARRÈRE, Joseph (1909): «La Boétie et Machiavel d'après une publication récente. Réponse a M. Le Dr. Armaingaud», *Revue philomathique de Bordeaux et du Sud-Ouest*, n.° 1, pp. 83-188.

BOÉTIE, Étienne de La (1922): *Discours de la servitude volontaire suivi du mémoire touchant l'édit de Janvier 1562*, introducción y notas de Paul Bonnefon, París, 214 pp.

—(1947): *Discurso de la servidumbre voluntaria*, edición, notas y versión del francés de José María Hernández Rubio, Madrid, Nueva época, 93 pp.

—(1978): *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra Uno*, Barcelona, Etcétera, 46 pp.

—(1980): *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Barcelona, Tusquets, 195 pp.

—(2001): *La servitud voluntària. Carta sobre la mort de La Boétie i «L'amistat»*, Michel de Montaigne, traducción y estudio preliminar de Jordi Bayod, Barcelona, Quaderns Crema, 188 pp.

—(2008): *Discurso de la servidumbre voluntaria*, traducción e historia de la obra de Pedro Lomba, presentación de Esteban Molina, epílogo de Claude Lefort, Madrid, Trotta, 116 pp.

—(1983): *Mémoire sur la pacification des troubles*, editado con introducción y notas de Malcom Smith, Droz, Ginebra, 123 pp.

—(1892): *Œuvres complètes*, edición de M. Bonnefon, Burdeos-París, 444 pp.

BONNEFON, Paul (1917): «Une œuvre inconnue de La Boétie: Les mémoires sur l'édit de Janvier 1562», *Revue d'Histoire Litteraire de la France*, XXIV, Fasc. 1 (enero-marzo), pp. 1-33 y XXIV, fasc. 2 (abril-junio), pp. 307-319.

CLASTRES, Pierre: «Libertad, desventura, innombrable». Este escrito se editó por primera vez en la antología de La Boétie preparada por la editorial Payot de París, traducido al castellano en la edición de Tusquets y en *Lenguaje Libertario* y, una parte, en *El Viejo Topo*.

HAUSER, Henri (1910): «Dr. Armaingaud. Montaigne pamphlétaire», *Revue critique d'histoire et de littérature*, XLIV, n.° 27 (7 de julio), pp. 1-10.

MAY, Andrée (2002), *La servidumbre voluntaria. Un estudio sobre las interpretaciones del* Discurso *de La Boétie*, Barcelona, Etcétera (folleto n.° 51). Título original: «*Le discours de la servitude volontaire* d'Étienne de La Boétie et ses traduccions comme palimpseste», *Chimeres*, n.° 45, pp. 123-142.

PAYEN, J.-F. (1853): *Notice bio-bibliographique sur La Boétie, l'ami de Montaigne, suivis de la Servitude volontaire donnés pour la première fois selon le vrai teste de l'auteur, d'aprés un manuscri contemporain et authentique*, Firmin Didot frères, París, 145 pp.

REY, Jean Michel (1998): «Le charme d'un nom», en *La part de l'autre*, PUF, París, pp. 199 y ss.

SOLER, Santi (1978): «Lectura a triple nivel». Publicado por primera vez como ultílogo a la primera edición de La Boétie de Etcétera.

TRINQUET, Roger (1964): «Montaigne et la divulgation du *Contr'un*», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, n.° 29, enero-marzo, pp. 3-13 (reeditado en: *Revue d'Histoire liltéraire de la France*, n.° LXIV, pp. 1-12).

WEIL, Simone: *Meditación sobre la obediencia y la libertad*. Escrito probablemente en 1937 y publicado por primera vez en francés por la editorial

Gallimard en 1955. Traducido al castellano en diversas ocasiones y últimamente incluido en el libro que la editorial Trotta publicó en 2007 con el título: *Escritos históricos y políticos*.

VIRUS

El derecho a la pereza

Paul Lafargue

ISBN 978-84-92559-69-5 | 96 pp. | 12 €

Fray Dulcino y Margarita

Mesianismo igualitario y resistencia montañesa

Tavo Burat

ISBN 978-84-92559-68-8 | 216 pp. | 14 €

Impreso en septiembre de 2016
en Romanyà Valls (La Torre de Claramunt)
(938 011 707